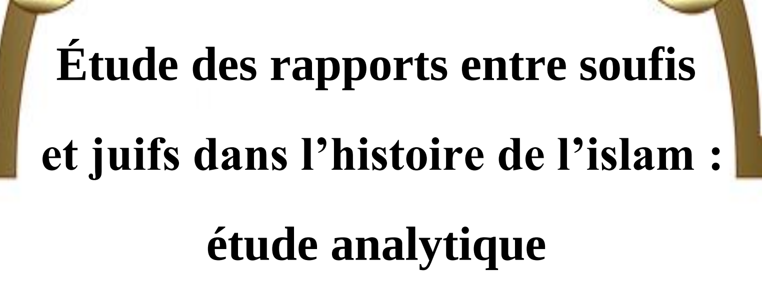


Étude des rapports entre soufis et juifs dans l’histoire de l’islam : étude analytique

Recherche préparée et présentée

Par

Mohamed Fadel Ebada Elsayed

Maître de conférences au département d’études islamiques en français, Faculté de langues et de traduction, Université d’al-Azhar

دراسة عن العلاقة بين الصوفيَّة واليهود في تاريخ الإسلام

دراسة تحليلية

محمد فاضل عبادة السيد

قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (شعبة اللغة الفرنسية)، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر

البريد الالكتروني: mohamed.fadel41@yahoo.com

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على التأثير المتبادل بين الصوفيَّة واليهود في تاريخ الإسلام. في الواقع، ومن وجهة النظر التاريخية، أثّرت اليهوديَّة على التصوف الإسلامي في بداية تكوينه، ومن الملاحظ في القرنين التاسع والعاشر الميلادي أن المدرسة الصوفيَّة ببغداد كانت تحوي العديد من السادة الصوفيَّة الكبار الذين أسهموا في التصوف الإسلامي بشكل كبير من خلال تجربتهم الروحية. فلنذكر منهم على سبيل المثال، الجنيد (ت٢٩٨هـ – ٩١١م)، والحلاج (ت٣١٠هـ – ٩٢٢م)، الذين كان لهم دورٌ كبيرٌ في تأسيس مصطلح التصوف على مرِّ العصور. وفي حقيقة الأمر، يمثل هذا المصطلح باختصار البعد الروحي للإسلام السني. فضلًا عن ذلك، فإن التصوف الإسلامي يأخذ مصدره من القرآن ومن السنة النبوية الشريفة، كما يمكننا أن نذكر هنا بأن التصوف الإسلامي يهدف إلى البحث عن الإحسان. وهناك أيضًا عنصرٌ مهم لا بد من أخذه في الاعتبار، يوجد بين التصوف اليهودي والتصوف الإسلامي نقاط توافق أساسية، ومن بين هذه النقاط، يمثل التصوف اليهودي البعد الروحي للتوراة، وسوف نتبنى من

خلال هذا البحث دراسة تحليليَّة، حيث نقوم بتحليل النقاط الأساسية المتعلقة بالتأثير المتبادل بين الصوفيَّة واليهود في تاريخ الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الصوفيَّة، اليهود، التجربة الروحية، التأثير المتبادل، العلاقات الطيبَّة.

A Study on the Relationship between Sufism and the Jews in the Islamic History: An Analytical Study

Mohammad Fadel Ibada Al-Sayed

Department of Islamic Studies in Foreign Languages (French Division), Faculty of Languages and Translation, Al-Azhar University, Cairo, Egypt

E-mail: mohamed.fadel41@yahoo.com

Abstract:

The present research sheds light on the mutual influence between Sufism and Jews in the history of Islam. In fact, from a historical point of view, Judaism influenced Islamic mysticism at its formation stage. It's worth noting that, during the ninth and tenth centuries AD, the Sufi school in Baghdad included many great Sufi masters who made great contributions to Islamic mysticism through their spiritual experience. They include, to name a few, Al-Junayd (d. 298 AH - 911 AD) and Al-Hallaj (d. 310 AH - 922 AD), who had a major role in establishing the term '*tassawuf* or Sufism' throughout the ages. In fact, this term represents, in short, the spiritual dimension of Sunni Islam. In addition, Islamic mysticism is originally derived from the Qur'an and the *Sunnah* of Prophet Muhammad (PBUH). It also worth to mention here that Islamic mysticism aims to search for *Ihsan* (excellence). There is also an important factor that must be taken into consideration, that is, the key points of agreement between Jewish mysticism and Islamic mysticism. These points include that the Jewish mysticism represents the spiritual dimension of the Torah. This research employs the analytical method, where the main points related to

the mutual influence between Sufism and Jews in the history of Islam will be analyzed.

Keywords: Sufism, Jews, Spiritual experience, Mutual Influence, Good relations.

Introduction

Il est intéressant de mettre en exergue l'influence réciproque entre soufis et juifs dans l'histoire de l'islam. D'après l'ordre chronologique, ce fut, de prime abord, le judaïsme qui a influencé le soufisme au cours de sa formation [1].

Il va de soi qu'après la conquête arabe, la métropole de Baghdad fut un terrain fertile pour les académies des Geonim (VI[e]-XI[e] siècle). En fait, ceux-ci ont dirigé indubitablement les Yeshivot de Babylonie, tout en tâchant de parfaire et répandre l'enseignement du Talmud. Aussi, les Geonim ont brillé sur toute la Diaspora [2]. Il est à noter que dans cette ère, l'école de Baghdad (IX[e]-X[e] siècle) dut exhiber un milieu très riche

---

[1] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive* (*al-Maqāla al-ḥawḍiyya wa-l-murshid ilā t-tafarrud*), traduit du judéo-arabe, introduit et annoté par Paul B. Fenton, préface du professeur Georges Vajda, Paris : Verdier, 1987, p. 14.

[2] Sur ce point et pour plus de détails sur les Geonim, voir notamment E. Smilevitch, *Histoire du judaïsme,* Paris : Puf, « Que sais-je ? », 2012, p.76-77.

de personnalités spirituelles qui, en vérité, ont donné au *taṣawwuf* (soufisme) la quintessence de son expérience.

Prenons, à titre d'exemple, al-Junayd (m. 298/911) et al-Ḥallāj (m. 310/922) avec lesquels le terme *taṣawwuf* s'imposa au fil du temps. Celui-ci représente *grosso modo* la dimension spirituelle et ésotérique de l'islam sunnite, voire même le cœur de l'islam. En sus, le mysticisme islamique prend sa source dans le Coran et dans la Tradition prophétique [3]. Il est bon de rappeler ici que la mystique musulmane a pour vertu *al-iḥsān* (l'excellence).

Il y a pourtant encore un élément particulièrement important à considérer : les points de convergence qui existent entre la mystique juive et la mystique musulmane. La mystique juive représente le sens ésotérique de la Torah [4].

---

[3] Voir par exemple E. Geoffroy, *Le Soufisme*, Paris : Eyrolles, 2013, p. 36.

[4] Voir J. Ouaknin, *Kabbalah Lettres initiatiques*, Paris : Le Mercure Dauphinois, 2011, p. 31 ; cf. E. Müller, *Histoire de la mystique juive, aspects mystiques de la Bible, Haggada, Allégorie*

==

En réalité, beaucoup de juifs vivaient entièrement dans la piété rabbinique et ont été connus sous le nom de *ḥasīdūt* qui signifie « piété » ou « intégrité », ayant pour racine le terme de « générosité »[5].

Dans cette optique, les *ḥasīdīm* se distinguent par leur ascétisme et leur sobriété, et, de toute évidence, tout comme les premiers *zuhhād* de l'islam (renonçants). Ceux-ci renoncent aux biens terrestres par désir de la liesse de l'Au-delà. Citons notamment Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), qui était un bon exemple à suivre dans le renoncement au monde. En cela, nous remarquons que le

---

==
et Apocalypse, l'origine de la Kabbale, le Zohar, l'Hassidisme, traduction de M. M. Davy, Paris : Payot, 1950, p. 7 ; voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive la Merkaba, la Gnose, la Kabbale, le Zohar, la Sabbatianisme et le Ḥassidisme,* traduction de M. M. Davy, Paris : Payot, 1950 ; voir G. Scholem, *La Mystique juive, les thèmes fondamentaux,* traduction de Maurice R. Hayoun, Paris : Cerf, 2011 ; voir R. Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris : Les éditions traditionnelles, 2ème éd., 1953.

[5] Cf. A. Buchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety*, London :1922, p. 196.

terme *zuhad* consiste à caractériser la spiritualité des deux premiers siècles [6].

Il est bien clair que certains *ḥasīdīm*, tels qu'Abbāʾ Ḥilqiyāh (Ier siècle), et Pinḥās ibn Yāʾīr (IIe siècle), se considéraient comme des saints thaumaturges[7], c'est-à-dire ils se distinguaient par les *karāmāt* (faveurs surnaturelles) [8]. Du coup, on a retrouvé ces traits chez les premiers soufis musulmans en Orient. La spiritualité juive bagdadienne exerça une influence prépondérante sur le soufisme naissant. Il va sans dire que l'hagiographie

---

[6] Voir plus particulièrement ce que dit D. Gril, dans l'ouvrage collectif *Les Voies d'Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, sous la direction d'Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Paris : Fayard, 1996, p. 31.

[7] Sur cette question, voir notamment M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Paris : Gallimard, 2012, p. 157 ; E. Geoffroy, *Djihād et Contemplation, vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Paris : Dervy, 1997, p. 31-33.

[8] Il s'agit vraisemblablement de voler dans l'air, de marcher sur les eaux et de plier l'espace.

soufie conserva certaines histoires, par exemple celles des « hommes pieux des Enfants d'Israël »[9].

Dans cette recherche, nous allons répondre à ces questions : est-ce qu'il y a vraiment une influence réciproque entre soufis et juifs dans l'histoire de l'islam ? Quelle est la nature de cette influence ? Dans quelle mesure le judaïsme a influencé le soufisme et vice versa ?

Nous allons adopter, dans ce travail, une méthode analytique dans la mesure où nous allons analyser les points essentiels concernant l'influence réciproque entre soufis et juifs dans l'histoire de l'islam.

[9] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op. cit.,* p. 15.

I- Certaines traditions juives ont été léguées aux soufis

Dans ce contexte, nous remarquons, lors de la première époque de la mystique juive, la trace des techniques liturgiques comparables à celles du *dhikr* (invocation de Dieu) [10]. Par la suite, certaines traditions anciennes ont été déléguées aux soufis, soit à travers des rapports amicaux entre soufis et juifs, soit par des juifs qui se sont ralliés à l'islam.

Notons, à ce propos, qu'il y a des juifs qui participèrent aux séances des premiers maîtres mystiques de Baghdad. Aussi, les historiographes soufis relatèrent des histoires concernant la conversion des juifs à l'islam par le biais des soufis musulmans. Certains juifs assistèrent aux funérailles du maître soufi qui vécut à Baghdad, Manṣūr ibn Zādhān (m. 129/747). 'Abbād ibn al-'Awwām (m. 185/801) dit : « J'assistai aux obsèques de Manṣūr ibn Zādhān en regardant les chrétiens, les juifs

[10] Cf. H. Zafrani, *Kabbale, Vie mystique et Magie,* Paris : Maisonneuve et Larose, 1996, p. 21.

et les mages, qui y participèrent. Je fus très jeune et mon oncle m'accompagna en raison de l'afflux du monde » [11].

Nous pouvons donc dire sans ambages, à travers cette situation, qu'il y avait des contacts amicaux entre soufis et juifs. Voilà pourquoi beaucoup de monde assista aux funérailles de Manṣūr ibn Zādhān.

Il est certain qu'on ne peut concevoir l'existence d'une spiritualité, en particulier d'un ésotérisme juif, en dehors de l'ambiance ésotérique musulmane et de la connaissance du *taṣawwuf* (soufisme), notamment chez les auteurs juifs suivants : Baḥya ibn Paqūda (XIe siècle), Abraham Maïmonide (m. 634/1237), Abraham Abū l-'Afiya (m. 690/1291) [12], et bien d'autres kabbalistes [13].

---

[11] Voir A. al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-awlīyā wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Le Caire : al-Sa'āda, 1974, III, p. 57.

[12] Cf. M. Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris : Cerf, 1989, p. 14.

[13] Cf. H. Zafrani, *Kabbale, Vie mystique et Magie, op.cit.*, p. 19.

1- Soufis et kabbalistes

Il est nécessaire de signaler que, durant les premiers siècles de l'islam, les auteurs juifs ont subi une influence soufie. Nous observons que cette influence a été révélée dans les sphères exotériques. Citons, à titre d'exemple, l'exégèse et la théologie : il nous apparaît que la vue mystique des soufis et des kabbalistes représente un point commun concernant les mêmes grandes lignes cruciales de leur pensée [14].

A- L'influence d'al-Ḥallāj sur les juifs

- Joseph ibn ʻAqnīn (m. 617/1220)

Nous pouvons remarquer que beaucoup d'auteurs juifs ont été influencés par le maître soufi al-Ḥallāj [15], surnommé « martyr mystique de l'islam ». Parmi ceux-ci, nous citerons comme exemple Joseph ibn ʻAqnīn qui

---

[14] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.,* p. 17.

[15] Cf. S. D. Goitein, « A Jewish addict to Sufism », JQR n^0 44, 1953, p. 37-49.

naquit en Espagne et passa à Ceuta en Afrique du Nord. Nous attirons l'attention, notamment, sur son exégèse allégorique. Ce commentaire est relatif au *Cantique des Cantiques*, quand on l'analyse à la lumière du traité soufi *al-Maḥabba* [16] (l'Amour divin) [17].

De plus, les idées qu'il a ainsi jalonnées dans sa glose concernant l'Amour divin ont été empruntées à l'œuvre de *Risāla al-qushayriyya* de l'imam al-Qushayrī (m. 464/1072) [18]. Il est indéniable que les œuvres d'al-Qushayrī ont pu acquérir une grande notoriété dans le milieu juif, surtout chez les kabbalistes. Dans sa *Risāla*, il a précisé des points centraux relatifs au renoncement au monde, au contentement, à la règle de conduite, au

---

[16] Sur *al-Maḥabba,* voir notamment M. Sebti, « Amour », *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. Ali Amir-Moezzi, Paris : Robert Laffont, 2007, p. 47-48.

[17] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.,* p. 20.

[18] Sur al-Qushayrī, voir thèse de doctorat de F. Chiabotti, *Entre soufisme et savoir islamique* : *l'œuvre de ʻAbd al-Karīm al-Qushayrī* (*376-465/986-1072*), sous la direction de D. Gril, Aix-Marseille Université, 2014.

remerciement de Dieu, à la gnose, ainsi qu'*al-Maḥabba* [19]. Cela a pour corollaire une influence cruciale sur les kabbalistes en ce qui concerne l'expérience spirituelle.

Il importe de souligner que Joseph ibn ʻAqnīn a glosé sur la phrase suivante dans son interprétation du *Cantique* : « Ô que tu sois tel qu'un frère pour moi ». Il a explicité cette phrase en disant : « Tout tel le nom paternel de deux frères est pareillement à la solidarité et, de plus, l'un n'étant jamais plus contigu au nom que l'autre, je souhaite être attaché à Toi ; comme si Toi et moi nous n'étions qu'un seul être, en sus, sans que Ton nom soit plus proche de Toi que moi, néanmoins, Tu es moi et je suis Toi [20] ».

---

[19] Voir ʻA. al-Qushayrī, *al-Risāla al-qushayriyya*, annoté par l'imam ʻAbd el-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd ibn al-Shirīf, Le Caire : Dār al-Maʻārif, 1994, vol. II, p. 484-495.

[20] Voir J. Ibn ʻAqnīn, *Inkishāf al-asrār wa-ẓuhūr al-anwār*, Jérusalem : A.S. Halkin, 1964, p. 104. Cité par Paul B. Fenton, dans « Les traces d'Al-Ḥallāj, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive », Annales islamologiques n⁰ 35, 2001, p. 120.

Or, il est tout de même étonnant que Georges Vjda (m. 1401/1981), dans un article dédié à l'étude de cette glose [21], a mis l'accent sur le rapprochement entre ce commentaire et les vers ḥallāgien, tout en exprimant l'intégration de l'être humain avec la Vérité divine comme suit : « Je suis devenu Celui que j'aime, de surcroît, Celui que j'aime est devenu moi ! Nous sommes alors deux esprits, par conséquent, moulés en un seul corps [22] ». Il est donc plus vraisemblable de constater qu'al-Ḥallāj a exercé une influence fondamentale sur Joseph ibn 'Aqnīn en ce qui concerne l'attachement à Dieu.

- David Maïmonide (m. 818/1415), petit fils du théologien Moïse (m. 600/1204).

Remarquons aussi que le kabbaliste David Maïmonide a emprunté des vers d'al-Ḥallāj à son *Dīwān*

---

[21] G. Vajda, « En marge du commentaire sur le Cantique des cantiques de Joseph Ibn 'Aqnīn », REJ n^{0} 4, 1965, p. 187.

[22] Voir L. Massignon, *Le Dīwān d'al-Ḥallāj - Essai de reconstitution- Edidion et traduction*, Paris : Imprimerie Nationale, 1931, p. 93.

(recueil). En effet, nous voyons que David Maïmonide lui-même a dédié, dans son manuel spirituel intitulé *al-Murshid ilā t-tafarrud* (*Le Guide du renoncement*), un chapitre (21) à la prophétie. Il a cité deux vers du poète pour corroborer son exposé de bravoure indispensable au prophète mystique en vue d'éviter la peur de la mort [23].

Voici les deux vers qu'il a cités dans son *Murshid* : « Je ne livre mon âme aux tourments qui la font périr, Que parce que je sais que le trépas [24] la fera revivre. L'âme amoureuse endure les supplices, En pensant que Celui qui la supplicie, un jour la guérira [25] ».

Ce dernier a également consacré un chapitre (24) à l'Amour. Il a voulu montrer dans son traité que cet Amour parvient à son *nec plus ultra* quand il y a

---

[23] Voir P. Fenton, « Les traces d'Al-Ḥallāj, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive », *op.cit.*, p. 120.

[24] Le trépas initiatique consiste simplement à mourir à son ego en ce bas-monde.

[25] Voir L. Massignon, *Le Dīwān d'al-Ḥallāj*, *op.cit*, p. 127 ; voir également O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive*, *op.cit.*, p. 276.

identification entre les amoureux [26] . Nous constatons ici qu'al-Ḥallāj a exercé une influence considérable sur David Maïmonide dans son manuel.

- Ḥôṭer ibn Salomon (m. 826/1423)

L'auteur Manṣūr ibn Sulaymān al-Dhamārī, plus connu sous le nom de Ḥōṭer ibn Salomon, était considéré comme un des plus grands érudits du Yémen au XVe siècle. Il s'est référé au *Dīwān* d'al-Ḥallāj quand il a composé son œuvre intitulée *Sirāj al-ʻuqūl* (*La lampe des entendements*). Celle-ci est un commentaire en arabe sur le Pentateuque, il y cite un poème d'al-Ḥallāj tout en commençant par *Ra'aytu Rabbī bi-ʻayni qalbī* (« J'ai vu mon Seigneur par le biais de l'œil du cœur »).

Al-Dhamārī s'est inspiré de ce poème parce qu'il a mis l'accent sur la spéculation concernant l'incapacité de l'aspirant à atteindre la connaissance de Dieu. Voici les vers qu'il a mentionnés dans sa glose : « J'ai vu mon

[26] Voir L. Massignon, *Le Dīwān d'al-Ḥallāj*, *op.cit*, p. 93 ; voir aussi O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive*, *op.cit.*, p. 289.

Seigneur par le biais de l'œil du cœur. Qui es-tu ? Toi, réplique-je. Toi, tu combles tout endroit, au point où le lieu ne connaisse où Tu es. Dans mon immortalité se trouve ma fin, et aussi, dans ma fin, Ton éternité [27] ». À la lecture de ce poème, nous observons qu'Ḥōṭer met en lumière la théorie de la *waḥdat al-shuhūd* (l'unicité de la contemplation) et a été influencé par la poésie d'al-Ḥallāj dans ce contexte.

- Muḥammad ibn Ḥasan al-Nihmī (m. 883/1478)

L'auteur yéménite juif Muḥammad ibn Ḥasan al-Nihmī, converti à l'islam, a rédigé (en 1477-1478) le manuscrit monumental Garallah 1279 à Istanbul [28]. Il contient moult écrits juifs, à titre d'exemple, le *Dalālat al-ḥā'irīn* (*le Guide des Egarés*) du théologien Moïse (m. 600/1204).

De surcroît, en marge du *Guide des Egarés*, au folio 274a, l'auteur a bien mis en relief les paroles du

[27] Voir L. Massignon, *Le Dīwān d'al-Ḥallāj*, *op.cit*, p. 46.

[28] Voir P. Fenton, « Les traces d'Al-Ḥallāj, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive », *op.cit.*, p. 125.

théologien Moïse à l'instar de la poésie d'al-Ḥallāj. Nous voyons à travers les propos du Guide III, au chapitre 23, dans lequel Moïse explique les peines de Job et les malheurs de l'homme, que celui-ci parvient à la vraie liesse quand, en effet, il connaît Dieu d'une façon assurée. Notons, à ce propos, que Muḥammad ibn Ḥasan al-Nihmī commente en disant : « Dans sa poésie, al-Ḥallāj soutient le contraire : "Dieu le jeta dans le flot, et les mains liées, en lui disant : Prends tes précautions ! Prends tes précautions de te mouiller dans l'eau [29] !" ». Il en ressort que l'auteur a bien appréhendé la visée fondamentale d'al-Ḥallāj dans ce poème.

À vrai dire, le principe essentiel de l'épreuve réside dans la contradiction entre le commandement et la prédestination. Là encore, il est très difficile de distinguer le bien du mal parce que ce sont deux choses qui s'entremêlent. Donc, on doit supporter la contradiction en vue de parvenir à Son Amour [30]. En résumé, nous

---

[29] Voir L. Massignon, *Le Dīwān d'al-Ḥallāj*, *op.cit,* p. 122.

[30] *Le Livre " al-Ṭawasīn " de Ḥallāj*, introduction, traduction, annoté et édition critique du texte arabe avec le commentaire de

==

constatons ici que les poèmes d'al-Ḥallāj ont influencé les auteurs juifs dans leurs écrits.

B- Les traces d'al-Ghazālī (m. 504/1111) dans la tradition juive

- Baḥya ibn Paqūda (XI^e siècle)

Soulignons également que Baḥya ibn Paqūda était un rabbin, philosophe et auteur andalou de la première moitié du XI^e siècle. Il a composé un ouvrage de théologie ascétique intitulé *Farā'iḍ al-Qulūb* (*Devoirs des cœurs*) dans lequel il a exercé une influence capitale sur l'ésotérisme juif [31]. À ce sujet, il s'est efforcé de faire beaucoup d'efforts pour traiter la sclérose de la spiritualité juive.

==

Rūzbihān suivi du Jardin de la Connaissance par S. Ruspoli, préface de C. Jambet, Beyrouth : Dār Alburāq, 2007, p. 147 ; voir également P. Fenton, « Les traces d'Al-Ḥallāj, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive », *op.cit.*, p. 125.

[31] Cf. G. Vajda, *La Théologie ascétique de Baḥya Ibn Paqūda*, Paris : Imprimerie Nationale, 1947, p. 6-7.

Dans les faits, l'œuvre de ce dernier acquiert une grande renommée en milieu juif, que ce soit en Occident ou en Orient. Ce théologien a mis l'accent sur le développement du piétisme à travers son ouvrage. Au demeurant, les idées centrales concernant le piétisme ont, il est vrai, été empruntées à la mystique musulmane.

Il est essentiel d'énumérer ici les dix préceptes de son œuvre le *Farā'iḍ al-Qulūb*, à savoir l'obédience absolue [32], l'abandon confiant en Dieu, le renoncement au monde, la résipiscence, l'humilité, la contemplation des créatures de Dieu, l'examen de conscience quotidien, la sincérité et la pureté d'intention, l'Unicité de Dieu, ainsi qu'*al-Maḥabba* [33].

Nous signalons ainsi que ces dix préceptes sont adoptés par les soufis à la lumière des *aḥwāl* (états spirituels). Voyons aussi, à travers les étapes qu'il a jalonnées dans son cheminement spirituel, la potentialité pour dépasser l'ego afin d'atteindre l'Amour de Dieu.

[32] Voir L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris : Cerf, 1999.

[33] H. Zafrani, *Kabbale, Vie mystique et Magie, op.cit.*, p. 31.

Nous ne pouvons que souligner, semble-t-il, l'influence mutuelle entre soufis et juifs.

Sous ce rapport, nous pouvons mettre en relief l'influence du théologien soufi Abū Ḥāmid al-Ghazālī, qui est aussi l'une des plus grandes et plus illustres figures de l'islam pour les auteurs et les kabbalistes dont en tête, Baḥya ibn Paqūda [34]. En effet, la science d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī avait une grande résonance et a ainsi exercé une profonde influence sur la réflexion des grands auteurs et des penseurs juifs [35]. Ceux-ci, ensuite, ont considéré les enseignements et les œuvres de ce dernier comme une référence de base en ce qui concerne l'expérience spirituelle. Plus encore, son enseignement avait pour eux une valeur considérable.

Ici s'impose une remarque très importante : les œuvres d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī ont été traduites en

---

[34] Voir G. Vajda, *La Théologie ascétique de Baḥya Ibn Paqūda*, *op.cit.*, p. 9.

[35] Cf. H. Zafrani, *Kabbale, Vie mystique et Magie*, *op.cit.*, p. 29 ; voir aussi, S. D. Goitein, « A Jewish addict to Sufism », *op.cit.*, p. 37-49.

hébreu par des auteurs et des penseurs juifs non-arabophones [36]. Bien plus, ses ouvrages, tels que le *Munqidh min al-ḍalāl*, le *Tahāfut al-falāsifa*, et le *Tahāfut al-tahāfut* ont été traduits en arabe et accompagnés par une transcription hébraïque. Nous voyons ici que les auteurs et les penseurs juifs se sont efforcés, *a priori*, de faire un effort considérable en vue de transmettre son enseignement.

Il apparaît ici que son œuvre, le *Mīzān al-ʻamal*, a été connue en milieu juif. De fait, l'auteur juif Abraham ibn Hasday (m. 648/1250) a composé une œuvre à la lumière de celle d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī, intitulée le *Mīzān al-ṣidq*, dans laquelle cet auteur juif a substitué des références bibliques aux extraits coraniques et prophétiques [37].

- Obadyāh Maïmonide (m. 663/1265)

Nous voudrions ici attirer l'attention sur l'influence prépondérante d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī sur Obadyāh

[36] Cf. H. Zafrani, *Kabbale, Vie mystique et Magie, op.cit.,* p. 29.

[37] *Ibid.,* p. 29.

Maïmonide. Observons à travers *al-Maqāla al-ḥawḍiyya*, que le kabbaliste Obadyāh a emprunté des termes à la mystique musulmane, comme par exemple *al-murāqaba* (l'attention constante) [38], *al-muḥāsaba* (l'examen de conscience), *al-sulūk* (l'initiation) et *al-lawḥ al-maḥfūẓ* (la tablette préservée) [39].

À l'image de l'œuvre d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī, l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (*la Revivification des sciences de la religion*) signifiant redonner vie aux sciences religieuses. Nous pouvons noter également que Obadyāh Maïmonide a utilisé le terme de *ḥawḍ* (puits) dans son traité spirituel. Fondamentalement, ce kabbaliste a considéré ce terme comme une allégorie de la vie dans les pays stériles. Il est sûr, en tout cas, que d'après Obadyāh Maïmonide, le

---

[38] Cf. G. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane ; Aspects et tendances-expériences et techniques,* Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1961, p. 42.

[39] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.,* p. 124.

cœur de l'homme est pareil à un *ḥawḍ* (puits), qui doit être rempli d'eau pure [40].

En ce qui concerne l'œuvre d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī, l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, nous trouvons qu'il a utilisé le terme *ḥawḍ al-rasūl* (puits du Messager), lorsqu'il cite ses attributs ainsi que son importance. Dieu a consacré cette source uniquement au prophète Muḥammad le Jour du jugement [41].

Au surplus, Abū Ḥāmid al-Ghazālī a mis en exergue la valeur du cœur dans son œuvre l'*Iḥyā'*, notamment à travers le chapitre intitulé *al-rajā'* (l'espérance). Il y considère le cœur comme un point de départ de la connaissance et, au demeurant, il exprime comment parvenir à *al-Maḥabba* [42]. Sous ce rapport, nous voyons à travers son ouvrage intitulé *Ma'ārij al-quds fī*

[40] *Ibid.,* p. 132.

[41] Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op.cit.*, IV, p. 528-529.

[42] *Ibid.,* IV, p. 142-143.

madārij maʿarifat al-nafs qu'il décrit le cœur comme un miroir par lequel la vérité se manifeste [43].

Il est intéressant, à cet égard, de montrer qu'Abū Ḥāmid al-Ghazālī a comparé le cœur à un *ḥawḍ* (puits) en disant : « Le cœur est considéré comme un *ḥawḍ,* dans lequel l'eau impure coule. Par ailleurs, *al-riyāḍa* (l'exercice spirituel) a essentiellement pour vertu de vider le *ḥawḍ* (puits) d'eau impure, en vue de faire jaillir l'eau propre de la source de la citerne. Il est recommandé d'accomplir la *khalwa* (la retraite spirituelle) afin de vider le cœur des ordres mondains et de contrôler la vue et l'ouïe. C'est la raison pour laquelle l'aspirant peut entendre l'appel de son Seigneur en regardant la majesté de la présence divine [44] ».

---

[43] Voir A. al-Ghazālī, *Maʿārij al-quds fī madārij maʿarifat al-nafs,* Beyrouth : Dār al-Āfāq al-jadīda, 2ème éd., 1975, p. 94 ; voir également al-Nawawī, *Rawḍat al-ṭālibīn wa-ʿumdat al-muftīn,* annoté par Zuhayr al-Shāwīsh, Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 3ème éd., 1991, III, p. 260.

[44] Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn, op.cit.,* III, p. 76.

À notre sens, nous constatons ici que le kabbaliste Obadyāh Maïmonide a emprunté le terme *ḥawḍ* (puits) à l'*Iḥyā'*, ce qui montre bien que cette œuvre a exercé une influence considérable sur la pensée de l'auteur d'*al-Maqāla al-ḥawḍiyya*.

- David Maïmonide (m. 818/1415)

Mettons à présent l'accent sur les traces d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī dans les ouvrages de David Maïmonide. En effet, nous voyons que ce dernier a cité dans son manuel spirituel intitulé *al-Murshid ilā t-tafarrud* la parole d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī, au nom « d'un homme fidèle de notre communauté [45] ». Dans cette vue, David Maïmonide a substitué les extraits coraniques par les textes bibliques.

En référence à *al-Murshid ilā t-tafarrud* et à l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, nous observons que ce kabbaliste a été influencé par Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Celui-ci dit dans son *Iḥyā'* que ce qui n'est pas loisible de mettre par écrit

[45] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.,* p. 222.

en rapport à l'occasion particulière réservée à l'être humain [46], c'est ce qui réside dans la Parole de Dieu : « Et ils t'interrogent au sujet de l'âme, - Dis : « L'âme relève de l'Ordre de mon Seigneur [47] » (Cor. 17 : 85). Ici donc, Dieu a montré que cette parole est considérée comme un ordre divin thaumaturge que l'être humain ne peut pas atteindre.

Là encore, ceci est bien clair dans le verset coranique suivant : « Et dès que Je l'aurai harmonieusement formé et lui aurai insufflé Mon souffle de vie [48] » (Cor. 15 : 29). Du coup, les anges se prosternèrent tous ensemble devant lui, tel que le relate le Coran en ce qui concerne l'homme, considéré comme un calife : « Nous avons fait de toi un calife sur la terre [49] » (Cor. 38 : 26), tout en prenant en compte le fait qu'Adam

---

[46] Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op.cit.*, IV, p. 306.

[47] Voir M. Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine : Complexe du roi Fahd, 1999, p. 290.

[48] *Ibid.,* p. 263.

[49] *Ibid.,* p. 454.

ne peut encourir d'être le calife de Dieu que grâce à cette occasion. D'autre part, le prophète Muḥammad met en évidence cette ressemblance en disant : « Certes, Dieu a créé Adam à la lumière de Son image [50] ». Voici tout ce qu'Abū Ḥāmid al-Ghazālī a signalé, à ce sujet, dans son *Iḥyā'* [51].

En revanche, David Maïmonide dit dans son traité *al-Murshid ilā t-tafarrud* : « Quant à ce qu'il n'est pas loisible de mettre par écrit relativement à l'occasion particulière réservée à l'être humain, c'est ce qui réside indubitablement dans la Parole de Dieu : « Faisons l'homme à notre image, faisons de lui notre sosie, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, enfin sur toute la terre, et sur tous les êtres qui s'y meuvent » (Gen. 1 : 26) [52]. En outre, « Dieu créa l'être humain à son image », et, par ailleurs, il est écrit : «

---

[50] Voir M. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitāb al-ist'dhān, bāb bid' al-salām,* annoté par Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir, Beyrouth : Dār Ṭawq al-Najāt, 1ère éd., 2001, VIII, p. 50.

[51] Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *op.cit.*, IV, p. 306-307.

[52] Voir *La Torah,* Israël ; Saraël, 2011, p. 31.

Par-dessus cette étendue apparaissait comme une pierre de saphir qui avait la forme d'un trône, et au-dessus de ce qui ressemblait à un trône, au point le plus élevé, se tenait un être ayant l'aspect d'un homme » (Ez. 1 : 26) [53]. Aussi, cette ressemblance nous renseigne au sujet de ces grands secrets [54].

Nous voyons donc dans ces deux textes que David Maïmonide a repris les propos d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī au début de sa parole. Ce kabbaliste a remplacé les preuves coraniques citées dans l*'Iḥyā'* par les preuves bibliques. À ce titre, nous pouvons noter la profonde influence d'al-Ghazālī sur David Maïmonide.

- Yehudah al-Buṭini (m. 925/1519)

Nous pouvons mettre en lumière l'influence d'al-Ghazālī sur le kabbaliste Yehudah al-Buṭini (m. 925/1519) en ce qui concerne la retraite initiatique. Al-Buṭini a mis en exergue le lieu où on effectue

---

[53] Voir *La Bible*, Minsk : Excelsis, 2012, p.1392.

[54] Cf. O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive*, *op.cit.*, p. 222-223.

l'esseulement en ces termes : « L'aspirant doit chercher une pièce cachée, de sorte que personne n'écoute sa voix. Il est souhaitable d'effectuer cet isolement dans une chambre sombre pendant la nuit. Fondamentalement, il doit s'habiller d'un vêtement de couleur blanche. Il s'agit alors, semble-t-il, de se concentrer sur Dieu [55] ».

Notons, à ce propos, que le kabbaliste Yehudah al-Buṭini a été influencé par la parole de la preuve de l'islam, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, en ce qui concerne la description du lieu de l'isolement. En référence à son œuvre l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, nous remarquons qu'il dit : « Celui qui veut atteindre la voie de l'illumination doit vider son cœur des ordres mondains. L'aspirant doit aussi trouver une caverne pour s'isoler du monde et effectuer l'esseulement dans un lieu obscur, et cela essentiellement afin de contempler la majesté de Dieu [56] ».

---

[55] Voir P. Fenton, dans l'ouvrage *Prière, Mystique et Judaïsme, op.cit.*, p. 142.

[56] Voir A. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Beyrouth : Dār al-Ma'arifa, s.d., III, p. 18-20.

Nous voyons à travers les deux textes qu'il y a une concordance obvie relative au renoncement au monde. En même temps, un autre point commun très important qui est certainement la recherche d'un lieu sombre pour accomplir la *'uzla* (la retraite initiatique). En définitive, les œuvres d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī ont eu une profonde influence sur la pensée des juifs, si bien que ses œuvres ont été traduites en hébreu.

C- Le rapport entre le cheikh Ibn Hūd (m. 697/1297) et les juifs

Nous pouvons à présent aborder les contacts entre le cheikh Ibn Hūd et les juifs. Ibn Shākir al-Kutubī (m. 764/1363) a de fait rapporté, dans son œuvre intitulée *Fawāt al-wafayāt*, des contacts amicaux entre le maître soufi andalou Badr al-Dīn ibn Hūd, né à Murcie en 633/1235 et mort à Damas en 697/1297, et les juifs d'Espagne [57]. Lui-même est le frère d'al-Mutawakkil 'Alā Allāh ibn Yūsuf al-Judhāmī (m. 634/1237), qui fut sultan de Grenade.

---

[57] Cf. S. D. Goitein, « A Jewish addict to Sufism », *op.cit.*, p. 37-49.

En effet, Badr al-Dīn ibn Hūd se rattachait à l'école d'Ibn Sab'īn (m. 669/1269), lequel cite le *Dalālat al-ḥā'irīn* dans sa *Risālat al-naṣīḥa aw al-nūriyya*[58]. Ibn Hūd était un cheikh soufi. Il pratiquait l'esseulement, le renoncement aux affaires mondaines et la *siyāḥa* (la pérégrination initiatique). Lui-même exerça la médecine, voyagea en Yémen et en Syrie, se distingua par la *hayba* (la crainte révérencielle) et accompagna Ibn Sab'īn. Ibn Hūd avait moult disciples et portait le froc rapiécé. Il a composé des poèmes soufis concernant l'Amour divin, la contemplation de Dieu seul et le détachement. Là aussi, nous remarquons à travers ses poèmes qu'il incite à établir une conscience de l'état de servitude et l'extinction en Dieu.

Enfin, il est très probable que les juifs de Damas se soient rendus chez Ibn Hūd en vue d'étudier ensemble, sous sa direction, *Dalālat al-ḥā'irīn*. Grâce à ces bons

---

[58] Ibn Sab'īn, *Rasā'il Ibn Sab'īn*, présenté et annoté par le professeur 'Abd al-Raḥmān Badawī, Le Caire, Dār al-Ṭibā'a al-Ḥadītha, 1965, p. 157.

rapports, nous observons donc que beaucoup de juifs se sont finalement convertis à l'islam [59].

Après avoir montré le rapport entre le cheikh Ibn Hūd et les juifs, nous allons exposer les kabbalistes en Égypte.

II- Les kabbalistes en Égypte

Il serait intéressant de mettre en relief le rôle de l'Égypte dans le développement de la voie initiatique juive. En effet, l'Égypte fut un terrain fertile pour accueillir les juifs à cette époque (XIII^e^ siècle). Le Caire a bénéficié dès le XIII^e^ siècle d'une contribution continue de personnalités musulmanes provenant de diverses régions du monde musulman [60].

Là encore, la mystique musulmane vit le jour à cette époque grâce aux maîtres soufis. Citons, par

[59] Cf. Ibn Shākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1ère éd., 1973, I, p. 345-348.

[60] E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas : Institut Français de Damas, 1995, p. 81.

exemple, Dhū l-Nūn al-Miṣrī (m. 246/860), qui semble être le premier à avoir posé un classement des *aḥwāl* (états spirituels) et des *maqāmāt* (stations spirituelles) [61].

Il est essentiel de remarquer que ‘Umar ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), surnommé « le sultan des amoureux », fut l’un des plus illustres poètes de langue arabe ; de même encore pour Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), initiateur de la Shādhiliyya [62] , dont l’enseignement spirituel fut très largement répandu en toute l’Égypte à cette ère. Abū l-Ḥasan al-Shādhilī était le disciple du cheikh ‘Abd al-Salām ibn Mashīsh (m. 625/1228) lui-même disciple d’Abū Madyan d’origine andalouse né près de Séville (vers 620/1126) [63] . La voie de la Shādhiliyya est fondée sur la *Sharī‘a* (Loi commune) et la

[61] Cf. D. Sahnon, *La perception mystique en Islam, Essai sur les origines et développement du soufisme,* Paris : Publi book, 2009, p. 19.

[62] Voir à ce sujet *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, sous la direction d’E. Geoffroy, Paris : Maisonneuve & Larose, 30 contributeurs, 2005.

[63] Cf. P. Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh* (*m. 709 : 1309*) *et la naissance de la confrérie shādhilite,* Beyrouth : Dār el-Machreq, 1990, p. 17.

Sunna (Tradition prophétique), sur l'abandon confiant en Dieu et en cherchant Son amour. Cette voie a principalement œuvré à bien se focaliser sur Dieu seul. Aussi, la voie de la Shādhiliyya a pour vertu de diriger les disciples vers la *walāya* (sainteté). Celle-ci représente le point important de tout ce qui est d'ordre initiatique [64]. Là encore, la *walāya* consiste à s'approprier les attributs divins [65].

Il en va exactement de même pour le maître soufi Aḥmad al-Badawī (m. 675/1276), initiateur de l'Aḥmadiyya, ainsi que pour Abū l-'Abbās al-Mursī (m. 686/1287) deuxième maître de la Shādhiliyya (successeur d'al-Shādhilī). Il nous reste encore, pour compléter ce tableau, à citer le troisième maître de la Shādhiliyya, l'Égyptien Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī (m. 709/1309). Ce maître spirituel fut le premier écrivain de la voie initiatique Shādhiliyya, et a, lui aussi, enseigné à la fois le

[64] Voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī, op.cit.*, p. 58.

[65] *Ibid.,* p. 52.

droit islamique et le soufisme à al-Azhar du Caire [66]. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, lui, a développé les thèses de ses cheikhs dans des œuvres qui se sont répandues dans le monde musulman. Ici aussi, nous voyons que son ouvrage intitulé *Laṭā’if al-minan* a relaté la vie d’Abū l-Ḥasan al-Shādhilī et d’Abū l-‘Abbās al-Mursī.

Par conséquent, nous observons que les maîtres soufis cités ci-dessus ont joué un rôle majeur dans la richesse du soufisme en Égypte. Cette richesse a bien contribué à développer le mouvement piétiste.

1- La voie initiatique juive en Égypte

La dynastie maïmonidienne joua un rôle prédominant dans le développement de la mystique juive en Égypte. Nous savons que Moïse Maïmonide, d’origine andalouse, était un rabbin, philosophe, médecin, connu parmi les Arabes sous le nom d’Abī ‘Umrān Moïse ibn

[66] Voir E. Geoffroy, dans l’ouvrage collectif *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui, op.cit.,* p. 56.

Maymūnī 'Ubayd Allāh. En 1165, il s'établit au Caire, dans la ville d'al-Fustat, et prit le surnom de *Ra'īs al-yahūd* (chef des juifs). Ensuite, il est devenu médecin particulier du roi et a été influencé par le milieu islamique de cette époque. Celui-ci avait de bonnes relations avec ses contemporains musulmans. Par conséquent, ces derniers avaient une compréhension supérieure de son œuvre intitulée *Dalālat al-ḥā'irīn* grâce à laquelle son enseignement connut une grande diffusion.

Vint après lui son fils Abrahām Maïmonide (m. 634/1237) [67], qui fut le théoricien le plus éminent de la voie initiatique juive en Egypte. Il est à l'origine du piétisme juif à caractère soufi. Ce dernier a composé un manuel de spiritualité intitulé *Kifāyat al-'ābidīn*, dans lequel il a précisé les spécificités de la voie intérieure.

Nous voyons que l'enseignement de ce kabbaliste dans son traité a été emprunté à la mystique musulmane

[67] Voir E. Russ-Fishbane, in *A History of jewish-muslim relations-from the origins to the present day*, edited by Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora, translated by Jane Marie Todd and Michael B. Smith, Woodstock : Princeton University Press, 2013. p. 856-864.

[68]. D’ailleurs, les étapes qu’il a ainsi jalonnées conduisent l’initié à réaliser son objectif sublime, à savoir l’Amour divin à l’instar des manuels des maîtres soufis. À notre sens, nous constatons à travers ce traité qu’Abrahām Maïmonide met l’accent sur le fait que l’aspirant doit vider son cœur des ordres mondains pour parvenir à *al-Maḥabba*.

Pour plus de précision, nous dirons qu’il a du soufisme musulman non seulement une connaissance livresque, mais aussi une expérience indicible de l’initiation spirituelle. Les Voies initiatiques occupaient une place capitale dans le milieu égyptien de son temps. Voilà pourquoi le kabbaliste Abrahām Maïmonide les connaissait et vivait avec ceux qui étaient affiliés aux ordres initiatiques [69].

Il a tenté d’implanter, dans la mystique juive, certaines pratiques religieuses affiliées au soufisme. Citons, par exemple, qu’il a pris le parti de mettre l’accent sur la *khalwa* (retraite spirituelle). Cette pratique

---

[68] Cf. H. Zafrani, *Kabbale, Vie mystique et Magie, op.cit.,* p. 32.

[69] *Ibid.,* p. 32.

religieuse représente un voyage immobile. En outre, ce voyage initiatique doit ouvrir l'être humain à une dilatation de conscience [70]. Là également, les prophètes s'isolent sur les montagnes et dans les déserts en vue de se focaliser sur Dieu. Les pratiquants de la *khalwa* peuvent percevoir *al-fatḥ* (l'ouverture spirituelle). Aussi, la *khalwa* consiste à ne penser qu'à la grandeur de Dieu et à vider le cœur de toute passion.

Il est important de souligner ici que Dieu a imposé au prophète Moïse une retraite initiatique de quarante nuits avant de lui parler sur le mont Sinaï en Égypte. Le Coran affirme cette pratique en disant : « Et Nous donnâmes à Moïse rendez-vous pendant trente nuits, et Nous les complétâmes par dix, de sorte que le temps fixé par son Seigneur se termina au bout de quarante nuits [71] » (Cor. 7 : 142).

---

[70] Voir E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris : Fayard, 2003, p. 264.

[71] Voir M. Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, *op.cit.*, p. 167.

Nous remarquons que la retraite spirituelle a été effectuée par le prophète Muḥammad dans la grotte *Ḥirā’*. Il s’y rendit fréquemment avant d’apercevoir le message divin. Notons, d’ailleurs, que la *khalwa* aide l’âme à se purifier dans le but de parvenir à l’Amour divin.

Revenons un peu en arrière : Abrahām Maïmonide a jalonné une phase cruciale concernant la *khalwa*. D’après lui, l’isolement est parmi les sphères les plus sublimes. De plus, il pense que l’esseulement est la voie des grands saints et, par cette voie, on peut dépasser l’ego pour parvenir à l’inspiration prophétique [72].

Sur ce point, Abrahām Maïmonide divise l’isolement en deux étapes centrales : l’esseulement externe et l’esseulement interne. En fait, il met bien en relief la distinction entre les deux phases[73]. L’isolement externe réside dans le renoncement aux ordres mondains, à savoir que l’initié doit se retirer dans les montagnes et

---

[72] Voir S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection* (*Kifāyat al-‘Ābidīn*), New York : Feldheim, 1938, II, p. 383.

[73] *Ibid.*, p. 387.

les déserts, tel que le prophète Moïse. Alors que l'isolement interne est considéré comme un corollaire de l'externe.

À l'évidence, ce kabbaliste considère que, lorsque les deux phases sont parachevées par le cheminant, celui-ci peut parvenir à un état spirituel dans lequel il s'approche de Dieu. Nous observons ici que ce dernier a ainsi montré que pour atteindre l'isolement interne, il sied de séparer l'âme de l'esprit en vue de contempler le Créateur [74]. Cette contemplation doit se passer dans des lieux obscurs à l'instar de la mystique musulmane, afin que l'âme puisse connaître, *hic et nunc*, l'illumination interne. Nous constatons que les soufis ont été influencés par les prophètes des Enfants d'Israël, ayant en tête le prophète Moïse en ce qui concerne la *khalwa*. Fondamentalement, les fils d'Israël sont connus comme étant la communauté guidée par le prophète Moïse, qui

[74] Voir P. Fenton, dans l'ouvrage *Prière, Mystique et Judaïsme,* travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg II, Paris : Presses Universitaires de France, 1987, p. 154.

est, de même, le symbole de l'élite spirituelle et du « peuple élu » de Dieu [75].

Les contacts amicaux entre le maître spirituel juif Abrahām Maïmonide et les soufis musulmans à cette époque ont bien exercé, au fond, une influence fondamentale sur la pensée de ce kabbaliste.

III- Le rôle de la poésie mystique musulmane dans le milieu juif

Les cercles de kabbalistes sont considérés comme des lieux pour produire la poésie à caractère mystique. Or, le manque de poésie mystique judéo-arabe à cette époque est dû à l'inhabileté des juifs en ce qui concerne la maîtrise de la langue arabe [76].

Les poèmes mystiques musulmans traduits en arabe et accompagnés d'une translittération hébraïque sont

[75] Voir notamment P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après ʻAbd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris : Les Deux Océans, 1990, p. 137-138.

[76] Cf. O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.*, p. 36.

rarissimes. Les kabbalistes ont chanté ces poèmes lors des séances, à l'instar des cérémonies des soufis musulmans. En réalité, les poèmes chantés par les soufis musulmans sont connus sous le nom du *samā'* (audition spirituelle).

Nous voudrions ici attirer l'attention sur l'objectif ultime du *samā'* (chant spirituel). Il détend la lassitude de l'instant, apaise ceux qui ont beaucoup de soucis et restitue la concentration de l'esprit soucieux [77]. Au demeurant, l'audition spirituelle a la même cible que le *dhikr* (invocation de Dieu), c'est-à-dire qu'elle permet de s'extraire du *lahw* (inadvertance) [78]. L'écoute de la musique a essentiellement pour but de réactualiser chez l'être humain le Pacte initial [79] qui réside dans la Parole

[77] Cf. A. Kalābādhī, *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes* (*kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*), Roger Deladrière éd., Paris : Sindbad, 2004, p. 183.

[78] Sur cette question, voir notamment E. Geoffroy, *Un Eblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme*, Paris : Seuil, 2014, p. 11.

[79] Voir E. Geoffroy, *Initiation au soufisme, op.cit.,* p. 255.

de Dieu : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? [80] » (Cor. 7 : 172). En outre, nous pouvons voir que le *samā‘* consiste à mourir en ce bas-monde afin de parvenir à la vie dans la danse perpétuelle des esprits libres [81]. À ce propos, nous savons que le *samā‘* trouve son origine dans le modèle muhammadien. Ici, le Prophète a choisi Bilāl ibn Rabāḥ (m. 19/640), dont la voix était très belle, et cela pour faire le premier appel à la prière. En vérité, le Prophète rendait hommage à la voix humaine. Nous remarquons aussi que le Prophète a été accueilli à Médine par ses habitants avec les sons du chant *Ṭala‘a al-badr ‘alaynā* (« voici la pleine lune qui s’est levé sur nous »).

De tout ce qui précède, il en ressort que le *samā‘* est considéré pour le soufi comme une résonance de la Parole divine. Les mystiques l’estiment comme une voie

---

[80] Voir M. Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, *op.cit.*, p. 173.

[81] Cf. A. Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris : Cerf, 2004, p. 234.

pour parvenir à l'extase, c'est ce qu'on nomme *wajd*[82] en arabe chez les soufis musulmans. À notre humble avis, nous considérons le *samā'* comme un moyen contre la dégénérescence dans leur expérience ineffable de l'initiation spirituelle qui se nourrit de l'esprit de la Révélation[83]. Certes, les kabbalistes y trouvent le soulagement de leur âme lorsqu'ils chantent les poèmes mystiques durant les séances à la lumière des soufis musulmans. En un mot, nous remarquons que les kabbalistes ont été influencés par la mystique musulmane en ce qui concerne le *samā'*.

---

[82] Il s'agit, semble-t-il, de trouver (*wajada*) Dieu. En d'autres termes, « trouver le vrai Être ».

[83] Voir E. Geoffroy, *Un Eblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme, op.cit.,* p. 64.

IV- Le rôle de la dynastie maïmonidienne dans le développement du piétisme

Il est intéressant de souligner que la dynastie maïmonidienne a un rôle crucial dans le développement de la voie piétiste. Le maître juif Abrahām Maïmonide a mis l'accent sur le terme *ḥāsīd* (pieux) dans son manuel *kifāya* en disant : « Quiconque initie ce cheminement doit être nommé *ḥāsīd*, parce que ce terme est dérivé de celui de *ḥesed* (vertu), en considérant que l'initié dépasse ce qui est revendiqué de lui, et cela conformément au sens intérieur de la Torah [84] ».

Ici, nous remarquons que ce kabbaliste a précisé le terme *ḥāsīd* en disant que celui-ci signifie pieux. Lorsque le cheminant suit la piété, il réalise tout simplement son expérience. De fait, par la piété, l'adepte se rend prévoyant contre les fautes : il peut ainsi parvenir à *al-baraka* (influx spirituel).

---

[84] Voir S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection* (*Kifāyat al-'Ābidīn*), New York : Feldheim, 1927, I, p. 135.

Il nous reste encore, pour compléter ce qui se rapporte à cette question, à parler quelque peu d'un maître juif dans cette dynastie maïmonidienne : David Maïmonide. Il est le dernier descendant notoire de la dynastie maïmonidienne et a certainement été influencé par la mystique musulmane.

Observons tout d'abord qu'il a commencé son manuel spirituel intitulé *al-Murshid ilā t-tafarrud* (*Le Guide du renoncement*) en précisant le terme *ḥasīdūt* (la piété mystique). De là, ce kabbaliste tente d'initier la même méthode des traités soufis qui débutent en mettant l'accent sur la notion du *taṣawwuf* (soufisme) [85].

David Maïmonide remarque que le terme *ḥāsīd* est dérivé de *ḥesed* (piété) et affirme que les gens équitables ont la *himma* (ambition spirituelle) en vue d'atteindre la visée fondamentale, à savoir la vertu. Ou encore, le piétiste peut s'appeler *ḥafeṣīm* (aspirant) et *rôdfey ṣedeq*

---

[85] Cf. O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.,* p. 207.

(demandeur de la droiture) à l'instar des termes soufis : *sālik* (cheminant) et *murīd* (aspirant) [86].

Il y a un terme cité par le biais de la Torah, *'anāwīm* (humbles), par lequel nous pouvons définir les piétistes. Ce terme correspond à celui de *faqīr* (pauvre en Dieu) qui se reporte aux soufis musulmans [87]. Donc, nous constatons ici qu'il y a une influence réciproque entre soufis et juifs en lien avec la définition du terme *ḥāsīd*. Ces termes tournent autour de la même pensée, à savoir comment bien réaliser l'expérience ineffable de l'initiation spirituelle. À l'instar d'*al-Murshid ilā t-tafarrud*, nous observons qu'il existe un ouvrage intitulé *Dalālat al-ḥā'irīn* (*Le Guide des Egarés*) composé par le kabbaliste Moïse Maïmonide.

[86] *Ibid.,* p. 39.

[87] *Ibid.,* p. 39.

V- al-Suhrawardī (m. 587/1191) et les piétistes

Il est indéniable que le maître soufi al-Suhrawardī (m. 587/1191), emprisonné et exécuté à l'âge de trente-huit ans, a exercé une profonde influence sur les kabbalistes [88], tel que David Maïmonide. Ici s'impose une remarque très importante, à savoir qu'Abū al-Futūḥ Yaḥyā ibn Ḥabsh ibn Amīrk al-Suhrawardī est surnommé « Shihāb ad-Dīn ». Au demeurant, il est connu sous le nom d'*al-maqtūl* (celui qui fut tué), il faut donc distinguer al-Suhrawardī des autres maîtres soufis du même nom. Citons notamment Abū Nadjīb al-Suhrawardī (m. 563/1168), qui a étudié les sciences islamiques à Baghdad et a enseigné le droit à la *madrasa* Niẓāmiyya, tout en cherchant à effectuer l'interpénétration entre la Loi et la Voie. Ce dernier est connu pour son traité *Ādāb al-murīdīn* que doivent suivre les cheminants.

Son neveu, 'Umar al-Suhrawardī (m. 631/1234), est le fondateur de la voie initiatique al-Suhrawardiyya. Il

[88] Voir S. D. Goitein, « A Jewish addict to Sufism », *op.cit.*, p. 37-49.

se réclame de la spiritualité des premiers musulmans, en s'opposant un temps aux développements métaphysiques suggérés par Ibn 'Arabī (m. 637/1240), surnommé le *Shaykh al-Akbar* « le plus grand des Maîtres », ou *Sulṭān al-'Ārifīn*, le « sultan des gnostiques ». Le voyageur Ibn Baṭṭūṭa (m. 779/1377) était également initié à sa voie. 'Umar al-Suhrawardī a rédigé un ouvrage intitulé *'Awārif al-ma'ārif*, inspiré par des traités anciens ; dans cet ouvrage, il ne se contente pas de réunir les paroles des premiers maîtres spirituels mais les ordonne pour conseiller une certaine vision sur le soufisme et montrer les rites initiatiques à l'instar du Coran et de la Tradition prophétique. L'influence initiatique de 'Umar al-Suhrawardī a été bien répandue en Asie centrale, en Inde et au Proche-Orient, où elle se distingue par la sobriété, la référence à la *Sunna* du Prophète et l'héritage soufi classique [89].

Shihāb al-Dīn *al-maqtūl* a composé plusieurs œuvres : *Kalimāt al-ṣūfiyya et hayākil al-nūr*. Il est aussi

---

[89] Cf. E. Geoffroy, *Le soufisme, voie intérieure de l'Islam*, Paris : Fayard, 2003, p. 160-162.

connu sous le nom de *shaykh al-ishrāq* (maître de l’illumination), d’après la sagesse d’*al-ishrāq* [90] . L’influence la plus importante sur David Maïmonide était, en outre, certainement celle d’*al-ishrāq* (l’illumination).

Il nous reste encore, pour compléter ce qui se rapporte à cette question, à citer quelques exemples de son influence sur David Maïmonide. Nous voyons, à travers son manuel spirituel *al-Murshid ilā t-tafarrud*, qu’il a identifié le terme *ḥāsīd* à celui de *ṣūfī*. Ce dernier a donné une précision de la notion de *ḥasīdūt* en disant : « Si tu réunis dans ton âme les actes moraux, tu seras affilié aux *ḥasīdīm* (pieux). Car le *ḥāsīd* est celui en qui sont cumulés tous ces habitus ultimes, parce que tel est le sens de la *ḥasīdūt* [91] ».

---

[90] Voir Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Kalimāt al-ṣūfiyya*, annoté par Qāsim Muḥammad ‘Abbās, Beyrouth : al-Madā, 1ère éd., 2009, p. 12-14.

[91] Voir *al-Murshid* fol. 57b. Cité par P. Fenton, dans l’ouvrage O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.*, p. 40.

David Maïmonide a puisé dans la parole d'al-Suhrawarrdī à travers son œuvre *Kalimāt al-ṣūfiyya* : « Si tu réunis dans ton âme les actes moraux, tu seras affilié aux *mufliḥīn* (pieux). Car le soufi est celui en qui sont cumulés tous ces habitus ultimes, parce que tel est le sens de la mystique musulmane [92] ». En effet, ce kabbaliste a remplacé les termes originaux *ṣūfī* et *taṣawwuf* par ceux de *ḥāsīd* et *ḥasīdūt*.

À l'instar de ce qui précède, nous pouvons citer un autre exemple en montrant que David Maïmonide a substitué des termes relatifs au manuel d'al-Suhrawardī par d'autres mots. Voici sa parole : « Il faut réciter le Coran avec contemplation et fin ressenti. Là encore, récite le Coran, c'est comme s'il n'est descendu que pour toi [93] ».

En revanche, l'auteur d'*al-Murshid* a dit : « Il faut réciter la Torah, le Miqrā' avec contemplation et ressenti

---

[92] Voir Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Kalimāt al-ṣūfiyya*, *op.cit.*, p. 109.

[93] *Ibid.,* p.108.

comme s'ils n'ont été descendus que pour toi [94] ». Nous pouvons remarquer ici que ce dernier a changé le terme Coran par Torah ou bien par Miqrā'. Ses écrits ont joué de fait un rôle fondamental dans l'exercice de l'influence soufie islamique sur la pensée juive. Il en ressort qu'al-Suhrawardī a profondément influencé la pensée de David Maïmonide dans son traité *al-Murshid ilā t-tafarrud*.

VI- Quelques rites spirituels de la voie initiatique juive

A- Maître et disciple

Nous voudrions ici attirer l'attention sur les traditions religieuses de la voie initiatique juive, tel que le fait de chercher un maître spirituel. Ce rite initiatique a été emprunté à la mystique musulmane [95] et le *murshid* (guide spirituel) a un rôle majeur pour que le disciple puisse réaliser son expérience spirituelle [96]. En effet, tous

[94] Voir *al-Murshid*, fol. 56b.

[95] *Ibid.*, p. 49.

[96] À ce sujet, voir notamment E. Geoffroy, *L'instant soufi*, Paris : Actes Sud, 2000, p. 5-6.

les cheikhs soufis insistent sur la nécessité d’avoir un guide spirituel. Les mystiques musulmans, quant à eux, appellent le disciple *murīd*, « celui qui veut Dieu ». En cela, le cheikh ‘Alāwī (m. 1353/1934), fondateur de la voie ‘Alāwiyya, appelle le disciple *murīd al-Ḥaqq*, « celui qui veut le Réel [97] ». Dans ce contexte, nous pouvons mettre en exergue l’importance de la relation entre le maître et son disciple. Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 260/874), surnommé « sultan *al-‘Ārifīn* » a mis l’accent en particulier sur l’attachement à un guide spirituel en disant : « Celui qui n’a pas de guide, a alors Satan pour guide ». À ce propos, il dit aussi : « Sans avoir d’éducateur, je n’aurais donc pas connu mon Seigneur ». En réalité, le cheikh ‘Adda Bentounès (m. 1371/1952) définit le rôle du cheikh comme tel : « La mission du cheikh consiste à conduire l’initié à sa propre réalité intérieure [98] ».

[97] Voir E. Geoffroy, *Un Eblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme, op.cit.,* p. 172.

[98] *Ibid.,* p. 182.

Ces maîtres soufis nous montrent la position du cheikh vis-à-vis du disciple. Celui-ci doit obéir à son guide en suivant ses recommandations [99] et en montrant une transparence totale face à son cheikh. Cela nous rappelle l'entrevue de Moïse avec Khadir, comme l'a déjà montré le Coran [100]. Signalons, également, que le grand maître soufi Sahl Tustarī (m. 283/896) dit à cet égard : « Le cheminant doit être entre les mains de son maître comme le cadavre entre les mains du laveur de morts ». Nous pouvons noter ici que l'aspirant doit suivre des règles de conduite spécifiques envers son cheikh, et donc *a fortiori* de le considérer comme un modèle à suivre.

À la lumière de ce qui précède, nous observons que selon Abrahām Maïmonide, il faut que le disciple ait un maître spirituel pareil au cheikh soufi, comme nous pouvons le remarquer dans son manuel *Kifāya* comme suit : « Sache que, afin que la voie puisse parvenir à un

---

[99] Cf. 'Abd al-Qādir Jazā'irī, *Kitāb al-Mawāqif* (*Le Livre des haltes*), traduction, introduction et annotation. M. Giraud, Paris : Albouraq, 2014, I, p. 161.

[100] Cf. Cor. 18 : 65-82.

objectif sublime (*wuṣūl*), il faut qu'elle soit menée sous l'orientation d'un homme qui est parvenu à la perfection spirituelle, c'est ce qu'on appelle le guide spirituel [101] ». Ce kabbaliste met en relief l'importance de trouver un cheikh spirituel. Cela a essentiellement pour vocation de renforcer le disciple et de parachever son indicible expérience de l'initiation spirituelle.

Dans cette veine, nous pouvons dire qu'un événement particulier prouve la relation étroite entre le guide spirituel juif et son disciple à l'instar des maîtres soufis. Ce rapport a été mis en relief par le biais d'une lettre d'un maître juif à son disciple présente dans la *genīzāh* [102] du Caire. Le cheikh accordait de l'importance à son élève en lui donnant ses commandements relatifs au

---

[101] Voir *Kifāya* II, p. 422. Cité par P. Fenton, dans l'ouvrage O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive*, *op.cit.,* p. 50.

[102] Il s'agit de l'endroit dans lequel on dépose les documents à caractère sacré qui ne sont pas aptes à l'usage. Ici aussi, ces documents doivent être dissimulés en vue d'éviter qu'ils soient profanés (en hébreu *ganāz*), voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive*, *op.cit.,* p. 23.

dhikr (souvenir de Dieu), et à la *khalwa* (retraite spirituelle) [103].

B- *khirqa* (loque rapiécée)

Parmi les traditions de la voie initiatique juive, ce qu'on appelle *khirqa* (manteau initiatique) est considéré comme un vêtement de vertu présenté par le guide spirituel à son disciple. La *khirqa* signifie aussi un froc rapiécé ou une autre pièce d'étoffe qui donne un sens spirituel [104]. De surcroît, la *khirqa* transmet *al-baraka* (influx spirituel) à l'initié.

Abrahām Maïmonide, quant à lui, montre dans son traité spirituel *Kifāya* qu'il a porté des gilets similaires aux vêtements des *zuhhād* (renonçants musulmans) [105]. Nous constatons, à ce sujet, qu'il y a une influence obvie de la part des soufis musulmans sur la discipline spirituelle de ce kabbaliste.

---

[103] *Ibid.,* p. 51.

[104] Cf. A. Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, *op.cit.,* p. 136.

[105] Voir *Kifāya* I, p. 145.

C- Lors de la prière

Il est bon de rappeler ici certains rites concernant la prière des kabbalistes, tels que les ablutions. Les piétistes imitent les soufis musulmans en ce qui concerne les ablutions des pieds avant d'accomplir les prières canoniques. Abrahām Maïmonide en particulier a mis l'accent sur ce rite en disant : « Il est louable de faire les ablutions des mains et des pieds avant d'accomplir toutes les prières [106] ».

Il a en outre exhorté les piétistes à se mettre en rangs lors de leur prière, et cela à l'image des rites musulmans. Aussi, les piétistes doivent être orientés en direction du Temple, car lorsque les musulmans font la prière, ils s'orientent vers la *qibla* (La Mecque) [107]. Nous remarquons également que les piétistes ont une position assise comparable à celle des musulmans : ils sont assis sur leurs jambes pliées.

[106] *Ibid.,* I, p. 10.

[107] *Ibid.,* I, p. 68-74.

D- Le renoncement au monde

Mettons maintenant l'accent sur le renoncement au monde chez les piétistes. Le kabbaliste 'Obadyāh Maïmonide (m. 663/1265) a recommandé le détachement du monde dans son manuel spirituel intitulé *al-Maqāla al-ḥawḍiyya* (*Le Traité du puits*), comme c'est également le cas chez les soufis musulmans. Il a ainsi dit dans son traité : « Voile ta tête, laisse s'exprimer tes pleurs, garde le silence et ne parle que par nécessité. Il ne faut pas manger, excepté pour satisfaire tes besoins essentiels, et ne te couche donc pas sauf si tu es éreinté [108] ». La quiddité de ces pratiques est la purification du cœur et le trépas de l'ego pour arriver à Dieu.

Notons, à ce propos, que 'Obadyāh Maïmonide nous montre par le biais de son manuel spirituel que l'aspirant doit se détacher des ordres mondains. Un autre point d'une importance capitale est le suivant : il a mis en exergue la valeur du temps pour le cheminant, à l'image des soufis musulmans qui adoptent une sapience

[108] Voir *al-Maqāla al-ḥawḍiyya*, fol. 27a.

concernant la valeur du temps : « Le temps comme le glaive, si tu ne le tranches donc pas, alors lui te tranchera ». Un autre aphorisme soufi dit encore : « Le soufi est le fils de l'instant [109] ».

Nous pouvons résumer tout ce qui précède en disant que le cheminant doit être renonçant au monde. Car par le *zuhd* (détachement), l'aspirant peut parvenir aux échelons suivants : l'altruisme, la crainte de Dieu, la contrition, l'examen de conscience, le contentement, la longanimité, la clémence, et l'humilité, qu'il s'agit alors, semble-t-il, d'attacher à Dieu. Il y a donc une influence mutuelle entre juifs et soufis en ce qui concerne le *zuhd* (renoncement).

VII- L'influence de l'éthique des soufis sur les juifs

Nous pouvons ici narrer certaines situations qui se sont passées entre grands maîtres soufis et juifs d'Égypte. En voici un exemple : il s'est produit un événement qui mit en relation un grand maître soufi, Abū al-Ḥassan al-Shādhilī, et un oculiste juif. On dit que le *shaykh* Abū al-

---

[109] Voir E. Geoffroy, *L'instant soufi*, *op. cit*, p. 7.

Ḥassan al-Shādhilī, s'adressa à un médecin juif afin qu'il soigne l'un de ses disciples. L'ophtalmologue juif lui dit : « Je ne peux le traiter sans qu'on m'apporte une permission ».

En réalité, un arrêté en provenance du Caire (métropole d'Égypte), stipulait qu'aucun médecin ne pouvait traiter n'importe quel patient qu'après avoir obtenu une permission du médecin-chef résidant au Caire. Du coup, quand le médecin juif était parti, le *shaykh* Abū al-Ḥassan al-Shādhilī s'adressa à ses serviteurs en disant : « Préparez-moi tout ce qui concerne le voyage ».

Le *shaykh* partit immédiatement pour Le Caire en apportant une permission pour cet oculiste de la part du médecin-chef puis il retourna à Alexandrie sans rester au Caire une seule nuit. Après être arrivé à Alexandrie, il appela ce juif, et celui-ci s'excusa pour l'incident. Le *shaykh* lui présenta ensuite l'arrêté avec permission.

L’ophtalmologue juif a été frappé par cette moralité généreuse [110].

Nous voyons à travers cette discussion qui eut lieu entre le *shaykh* Abū al-Ḥassan al-Shādhilī et le médecin juif que celui-ci a été influencé par la vertu et la moralité d’al-Shādhilī.

De ce qui précède, nous pouvons montrer que le maître spirituel, le *shaykh* ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘arānī (m. 972/1565), était bienveillant avec les juifs qui vivaient en Égypte. Cela a eu pour conséquence de rallier les juifs à l’islam dans une certaine mesure [111]. Nous

---

[110] Cf. ‘A. al-Sha‘arānī, *Laṭā’if al-minan,* Le Caire : al-Maymaniyya, s.d., II, p. 14-15 ; voir aussi, A. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *La Sagesse des maîtres soufis - Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-‘Abbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhilī Abī l-Ḥasan,* traduit de l'arabe, présenté et annoté par E. Geoffroy, Paris : Bernard Grasset, 1998, p. 255.

[111] Voir Z. Mubārak, *al-Taṣawwuf al-islāmī fīl-adab wa-l-akhlāq*, Le Caire : Mu’assasat Hindāwī lilta‘alīm wal-thaqāfa, 2012, p. 618 ; voir également, S. D. Goitein, « A Jewish addict to Sufism », *op.cit.*, p. 37-49.

constatons qu'il y avait des bons rapports entre le *shaykh* ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘arānī et les juifs à cette époque.

VIII- Le rite *hitbodedut* chez les kabbalistes

Il importe de remarquer, tout d'abord, que le terme *hitbodedut* est issu des rites soufis musulmans, que l'on traduit par *khalwa* (retraite spirituelle) en arabe. La *hitbodedut* signifie l'esseulement spirituel par lequel l'initié se retire dans une cellule ou dans une grotte, et cela afin de se concentrer essentiellement sur Dieu. Ici s'impose une remarque très importante, à savoir que cette pratique religieuse a des caractéristiques provenant de l'islam [112]. Les piétistes considèrent la *hitbodedut* comme une tradition religieuse qui a été inspirée au XIIIe siècle des renonçants musulmans. Précisons simplement que le kabbaliste Abraham Abū l-‘Afiya a considéré cette

[112] Cf. P. Fenton, dans l'ouvrage *Prière, Mystique et Judaïsme, op.cit.*, p. 135.

pratique religieuse comme celle de la piété indépendante, et cela à la fin du XIII^{e} siècle [113].

Au demeurant, les œuvres de ce dernier sont basées sur la contemplation des Noms divins et des lettres hébraïques, celles-ci étant relatives au nom de Dieu, par lesquelles l'aspirant peut connaître la majesté de son Créateur et, de là, le cheminant se sent ainsi en harmonie avec Dieu.

Il peut être intéressant, à cet égard, de citer un compendium *in extenso* de sa parole concernant la *hitbodedut*. Il a dit : « Il est recommandable d'être prêt à purifier ton corps et à vider ton cœur des ordres mondains. Il est préférable que tes vêtements soient blancs, parce qu'en fait, cela mène à craindre Dieu. Opte pour un lieu caché d'où personne n'écoute ta parole et, de même, retire-toi dans une cellule ou dans une caverne. Il

[113] *Ibid.*, p. 137.

est souhaitable d'effectuer ce rite religieux pendant la nuit pour atteindre l'humilité [114] ».

Dans cette perspective, nous remarquons que les idées jalonnées par Abraham Abū l-'Afiya dans ce rite religieux sont pareilles à celles de la mystique musulmane. Cela est dû à ses contacts amicaux avec les soufis musulmans ainsi qu'à ses pérégrinations initiatiques en Orient.

Il existe une concordance entre les conseils d'Abraham Abū l-'Afiya dans son manuel relatif à la *hitbodedut* et ceux du *shaykh* Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī. Ce dernier a recommandé la retraite spirituelle dans son traité concernant cette pratique en disant : « Si tu es celui qui est en train d'effectuer la *khalwa* (isolement), alors fais tes ablutions, et épure tes vêtements. Il faut également que tu te rapproches de ton Seigneur. Il est souhaitable que tu t'engages sur la voie de

[114] Voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive, op.cit.*, p. 150-153.

la *khalwa* (esseulement) en cachette, pour que personne ne connaisse ta réclusion [115] ».

Nous pouvons observer à travers les deux manuels cités ci-dessus qu'il y a une influence réciproque entre les soufis et les kabbalistes. En réalité, les deux traités mettent l'accent sur la propreté des vêtements et l'épuration du corps. En outre, il est nécessaire de dissimuler sa *khalwa*, ce qui a pour objet de parvenir à l'humilité grâce à laquelle l'initié peut s'attacher à Dieu.

IX- Le rôle du *taṣawwuf* dans l'école de Safed [116]

Après la libération de Jérusalem des mains des Croisés par Saladin (m. 589/1193), la Terre sainte est devenue un terrain fertile pour accueillir les soufis venant de différents pays [117].

[115] Voir ʻA. al-Shaʻarānī, *Laṭā'if al-Minan*, *op.cit.*, II, p. 146-148.

[116] Safed en hébreu tsfat (hébreu : צפת *Sefath* ; en arabe : *Safad* ; de même appelée Tsfat), est une ville du nord d'Israël située en Haute Galilée.

[117] Cf. S. Ibn Khalkān, *Wafiyāt al-Aʻyān wa anbā' abnā' al-zamān*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1994, VII, p. 178-188.

Soulignons, d'autre part, que la délivrance de la Terre sainte a corroboré la situation des soufis, c'est pour cette raison qu'ils ont installé à Jérusalem une institution soufie (*al-madrasa al-Ṣalāḥiyya*) [118] en 1189. En outre, la Palestine a reçu beaucoup de soufis musulmans suivant les *firaq ṣūfiyya* (voies initiatiques) [119], et cela est dû au développement du soufisme au tournant du XIII^e^ siècle. Quant à la voie initiatique Rifāʿiyya, celle-ci vit le jour au sud de l'Iraq grâce à son initiateur, le cheikh Aḥmad al-Rifāʿī (m. 579/1183).

Il est intéressant de remarquer, à cet égard, que les tenants de cette voie initiatique ont fondé sur la Terre sainte des *zawāyā* [120] (établissements pour les soufis), où

---

[118] Voir Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī, *al-Uns al-jalīl bi-tārīkh al-quds wa-l-khalīl*, annonté par ʿAdnān Yūsuf, Oman : Dandīs, s.d., II, p. 101.

[119] Cf. P. Fenton, dans l'ouvrage *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre,* actes d'un colloque international tenu par le Centre d'études juives, Université de Paris IV-Sorbonne 1994, New York : Leiden, 2000, p. 164.

[120] Apparus vers le XIII^e^, ce lieu désigne les établissements où vivaient les maîtres soufis et leurs disciples.

ils ont enseveli leurs grands maîtres spirituels [121]. Il est important de souligner ici qu'un jurisconsulte, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Dimashqī al-'Uthmānī (m. 163/780), surnommé « juriste de Safed », a dit qu'il existe une *zāwiya* affiliée à la voie initiatique Rifā'iyya de la ville de Nazareth [122].

Les archéologues ont naguère trouvé, dans la ville de Safed, un couvent qui remonte à 1287, affilié aux adeptes de la voie initiatique Rifā'iyya [123]. C'est la raison pour laquelle nous remarquons ici que le *taṣawwuf* (soufisme) a joué un rôle prépondérant à Safed, et qu'il dispose d'une immense envergure dans cette région qui fut un grand centre musulman religieux.

Un écrivain kabbaliste, disciple anonyme d'Abraham Abū l-'Afiya, a composé une œuvre intitulée

---

[121] Cf. Mujīr al-Dīn al-'Ulaymī, *al-Uns al-jalīl bi-tārīkh al-quds wa-l-khalīl, op.cit.,* II, p. 293.

[122] Nazareth (en arabe : (an-Nāṣira) et en hébreu : נצרת (Nāṣereth)) est une ville du nord d'Israël, en Galilée.

[123] Voir P. Fenton, dans l'ouvrage *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre, op.cit.,* p. 164.

Shaare Tsedek (*Portes de la Justice*), dans laquelle il dit avoir été témoin d'une session du *dhikr* (invocation de Dieu). D'ailleurs, il exprime également que les soufis qui avaient assisté à cette séance invoquaient le nom de Dieu comme dans le langage d'Ismaël. De plus, cette session a été organisée en Galilée par les renonçants musulmans[124].

Par évidence, tous les mystiques musulmans sont unanimes pour pratiquer le *dhikr* dans la mesure où ce dernier aide à lutter contre la distraction et à se libérer des soucis de ce bas-monde. À cet égard, le Coran n'a de cesse de mettre en garde contre une telle inadvertance : « Invoque ton seigneur en toi-même, dans l'humilité et la crainte, à mi-voix, le matin et le soir, et ne sois pas du nombre des insouciants [125] » (Cor. 7 : 205), « Et invoque ton Seigneur quand tu oublies [126] » (Cor. 18 : 24), etc.

---

[124] Voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, *op.cit.*, p. 162.

[125] Voir M. Hamidullah, *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, *op.cit.*, p. 176.

[126] *Ibid.,* p. 296.

Aussi, le *dhikr* a pour vocation de purifier tout élément du soi et de mépriser tout ce qui est autre que Lui.

D'autre part, nous observons à travers la grande œuvre intitulée *al-Uns al-jalīl bi-tārīkh al-quds wa-l-khalīl* réalisée par le chroniqueur palestinien Mujīr al-Dīn al-'Ulaymī (m. 928/1522) que beaucoup de *zawāyā* sont cités dans le texte. En voici des exemples : la *zāwiyat* du cheikh 'Abd al-Malik al-Mūṣilī, également connue sous le nom de *zāwiyat* al-Bisṭāmiyya, la *zāwiyat* du cheikh Naṣr al-Maqdisī, également appelée *zāwiyat* al-Nāṣiriyya, la *zāwiyat* du cheikh Muḥammad Rashī, ainsi que la *zāwiyat* du cheikh Shams al-Dīn 'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān ibn 'Umar al-Turkamānī surnommé « al-Quramī » (m. 172/788) [127], etc.

Beaucoup de maîtres spirituels vivaient à Safed à cette époque, tel que le *shaykh* Abd al-Qādir ibn Muḥammad ibn 'Umar ibn Ḥabīb al-Ṣafadī (m. 302/915). Il était renonçant, gnostique et composa beaucoup de

[127] Voir Mujīr al-Dīn al-'Ulaymī, *al-Uns al-jalīl bi-tārīkh al-quds wa-l-khalīl*, *op.cit.*, II, p. 23, 28, 161, 294.

poèmes mystiques concernant la crainte de Dieu et comment parvenir à Son amour [128]. Par ailleurs, les soufis qui ont vécu à Safed pratiquaient ce qu'on appelle *samā'*, organisé par le biais des tenants de la voie initiatique qādirite. Les adeptes de cette voie initiatique fréquentaient avec assiduité leur *zāwiya* chaque lundi et vendredi soir pour assister à la séance du *samā'* [129].

À notre humble avis, nous pouvons penser que les juifs qui habitaient sur la Terre sainte à cette époque-là ont été influencés par les séances du *dhikr*, ou bien de celles du *samā'* pratiquées dans les *zawāyā* de soufis musulmans.

---

[128] Voir Najm al-Dīn Muḥammad al-Ghazzī, *al-Kawākib al-sā'ira bi-a'yān al-miā'a al-'āshira,* annoté par Khalīl al-Manṣūr, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1ère éd., 1997, I, p. 243, 246, 247.

[129] Cf. H. Stephan, *Evliya Tshelebi's Travels in Palestine,* Jérusalem : 1980, p. 25. Cité par P. Fenton, dans l'ouvrage *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre, op.cit.,* p. 166.

A- l’attachement aux âmes des saints décédés

Il est intéressant, à cet égard, de mettre en relief le rite de l’attachement aux âmes des saints décédés pratiqué par les kabbalistes de Safed. Cette tradition consiste à visiter des tombeaux de saints et à les visualiser [130]. Nous voudrions ici attirer l’attention sur la visite des tombes des saints, effectuée par le kabbaliste Moïse Cordovero (m. 978/1570). Il a, lui-même, accompagné son beau-frère, le rabbin Salomon al-Qābiẓ (m. 992/1584), dans une pérégrination initiatique dans les tombeaux des saints de Safed. Il est sûr, en tout cas, que cette visite a essentiellement eu pour but de contempler les Verbes de la Torah [131].

À la lumière de ce qui précède, nous remarquons que cette tradition a été pratiquée principalement par les

[130] Voir P. Fenton, dans l'ouvrage *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre, op.cit.*, p. 166.

[131] Cf. R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, London : Oxford University Press, 1962, p. 51-53.

musulmans [132]. Soulignons également que les musulmans ont effectué la visite des tombes sur la Terre sainte. Le chroniqueur Abī al-Ḥasan ʻAlī ibn Abī Bakr al-Harawī (m. 612/1215) a, quant à lui, composé une œuvre intitulée *al-Ishārāt ilā maʻarifat al-ziyārāt* dans laquelle il décrit beaucoup de tombeaux des saints enterrés dans la Terre sainte.

Nous pouvons citer à titre d'exemple les tombeaux de Shuʻayb et de son épouse situés sur les hauteurs du hameau Ḥiṭṭīn [133]. Notons qu'il se produisit dans ce lieu un grand combat connu sous le nom de bataille de Ḥiṭṭīn (583/1187) entre les Croisés et les musulmans commandés par Saladin (m. 589/1193). En d'autres termes, nous voyons ici qu'il existe beaucoup de tombeaux des saints en Palestine.

---

[132] Voir T. Ibn Taymiyya, *Ziyārat al-qubūr wa-l-istinjād bi-l-maqbūr*, annotée par Dār al-Ṣaḥāba, Ṭanṭa : Dār al-Ṣaḥāba, 1ère éd., 1992, p. 11-15 ; voir aussi Mūwafaq al-Dīn Abū Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān, *Murrshid al-zūwār ilā qubūr al-abrār,* Le Caire : al-Dār al-Miṣriyya al-lubnāniyya, 1ère éd., 1415 H, I, p. 25.

[133] Situé à l'ouest de Tibériade, sur la route qui mène à Nazareth.

Nous observons, de plus, une influence mutuelle entre juifs et soufis en ce qui concerne l’attachement aux âmes des saints décédés, en référence au manuel soufi intitulé *Munājāt al-ḥakīm wa-munāghāt al-qadīm* composé par le soufi ‘Abd al-Ghanī ibn Ismā‘īl al-Nābulsī (m. 1143/1731). Ce dernier a mis l’accent sur la visite des tombeaux des saints, dont celle du mausolée d’Ibn ‘Arabī, surnommé « le *Shaykh al-Akbar* », en disant qu’il avait l’habitude de s’y rendre et de se recueillir en se positionnant côté tête du défunt. De plus, al-Nābulsī dit qu’il y avait un serviteur du *Shaykh* qui lui a recommandé d’entrer dans le mausolée du *Shaykh* du côté de ses pieds, afin que le défunt ne soit pas éreinté de regarder les visiteurs. Notons, à ce propos, qu’al-Nābulsī a demandé au *Shaykh* dans la langue spirituelle quel est le côté le plus convenable pour aborder le tombeau d’un *Shaykh*. Il lui a répondu en disant que dans son monde le décédé est un esprit, du coup, il n’a pas de côté spécial [134].

[134] Voir ‘Abd al-Ghanī al-Nābulsī, *Munājāt al-ḥakīm wa munāghāt al-qadīm*, Riyad : Jāmi‘at al-Malik Su‘ūd, 1957, fol. 3.

Il est également utile de souligner que les musulmans de nos jours visitent le tombeau de Jonas et celui de Shu'ayb dans la région de Galilée [135]. Nous remarquons que cette tradition musulmane a une influence considérable sur les kabbalistes de Safed, dans la mesure où ils étaient intéressés par la visite des tombeaux des saints.

X- Soufisme et mouvement sabbataïste

Soulignons, à ce propos, que Sabbataï Tsevi (m. 1087/1676) était un kabbaliste et rabbin [136]. Il était l'initiateur du mouvement sabbataïste remontant à 1058/1648. Celui-ci s'est répandu partout où vivaient les juifs, c'est-à-dire au Yémen, en Perse, au Kurdistan, en Pologne, en Hollande, en Italie et au Maroc [137].

---

[135] Cf. P. Fenton, dans l'ouvrage *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre, op.cit.,* p. 170.

[136] Voir G. Scholem, *Sabbatai Tsevi, le messie mystique (1626-1676),* traduit de l'anglais par M. José Jolivet et A. Nouss, Verdier, 1983, p. 118.

[137] *Ibid.,* p. 20.

Sabbataï Tsevi s'est converti à l'islam en adoptant un autre nom, Muḥammad Effendi ou 'Azīz Muḥammad Effendi. Il avait des contacts amicaux avec le maître soufi Muḥammad al-Niyāzī Miṣrī (m. 1108/1697). Celui-ci était un poète mystique, affilié à la voie initiatique Khalwatiyya [138]. Bien évidemment, le nom de Khalwatiyya vient du terme arabe *khalwa*, et le fondateur de cette voie initiatique est le *shaykh* 'Umar al-Khalwatī (m. 799/1397).

Dans cette optique, nous remarquons que Sabbataï Tsevi a assisté aux séances du *dhikr*, organisées par la voie initiatique Khalwatiyya. Il en va exactement de même pour ses tenants qui avaient des bons rapports avec les *Ṭuruq al-Ṣūfiyya* en Turquie, comme la voie initiatique Bektachiyya. Celle-ci était affiliée au maître spirituel turkmène Hādjī Bektash (m. 738/1338). Ici également, les adeptes du mouvement sabbataïste

[138] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.*, p. 106.

utilisaient les poèmes soufis dans leurs séances du *samā'* (chant spirituel) [139].

Il est fort probable que les tenants du mouvement sabbataïste se soient intéressés à la poésie bektashi, parce qu'en fait, celle-ci reflétait les différentes étapes du soufisme. Citons, par exemple, le renoncement au monde, l'esseulement et la tranquillité. La poésie bektashi met l'accent sur la grandeur de Dieu, la crainte de l'enfer et l'Amour de Dieu [140].

Par conséquent, grâce à ces étroites relations, nous remarquons sans équivoque qu'il y a une influence claire de la *Ṭarīqa* Bektachiyya sur les tenants du mouvement sabbataïste en Turquie.

---

[139] *Ibid.,* p. 106.

[140] Voir A. Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, *op.cit.,* p. 409.

XI- David Maïmonide et ses contacts avec les soufis

Il est indéniable que le kabbaliste David Maïmonide avait entretenu des relations étroites avec les soufis. En fait, lors de son séjour en Égypte, il a reçu une sollicitation de la part d'une femme, en vue de récupérer son mari. Elle avait un époux qui l'avait quitté afin de se retirer dans la montagne d'*al-Muqaṭṭam* avec les soufis.

Cette femme a demandé à David Maïmonide de soigner l'un de ses enfants malade [141]. Nous remarquons que David Maïmonide occupait une grande position parmi les soufis à cette époque, si bien que la femme l'a imploré pour récupérer son époux.

Ce kabbaliste avait de bons rapports avec les maîtres soufis, tel que le maître spirituel et gnostique Yūsuf al-'Ajamī al-Kūrānī (m. 768/1367). Celui-ci est le premier *shaykh* à avoir revivifié la voie initiatique d'al-Djunayd en Égypte. De même, il se caractérisait par la *baraka* (influx spirituel). Beaucoup de monde assista à

[141] Voir O. et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive, op.cit.*, p. 196.

ses obsèques, car il avait acquis une énorme renommée de par son charisme [142].

Pour mieux comprendre ce que nous venons de dire, voici quelques phrases concernant la sollicitation que la femme a adressée à David Maïmonide. Elle a rédigé la lettre comme suit : « Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux. Notre maître, David Maïmonide, que sa vertu glorifie. Je vous informe que votre servante, la femme de Baṣīr, manufacturier de cloches, a dorénavant à sa charge trois enfants. Son mari s'est retiré dans les montagnes auprès du *shaykh* Yūsuf al-ʿAjamī al-Kūrānī, ce qui a essentiellement pour vocation le renoncement au monde, tout en fréquentant les soufis. Votre servante souffre d'isolement parce qu'il lui faut obtenir la nourriture des enfants. D'ailleurs, elle espère que son époux arrêtera de se retirer dans les montagnes afin de s'occuper de ses enfants. Notre maître,

---

[142] ʿA. al-Shaʿarānī, *al-Ṭabaqāt al-kubra (Bilawāqiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-akhyār),* Le Caire : Dār al-Fikr, 1954, II, p. 65-66.

que Dieu vous donne longévité, et tentez de récupérer mon mari à ses enfants [143] ».

[143] ‘O.et D. Maïmonide, *Deux Traités de mystique juive*, *op.cit.*, p. 196-197.

Conclusion

En guise de conclusion, après avoir éclairci, la problématique des rapports entre soufis et juifs autant qu'il nous était possible, nous dirons qu'il y avait de manière générale des contacts amicaux entre eux. Mais la déduction la plus importante qu'on puisse dégager de tout ce qui précède réside dans l'influence réciproque entre soufis et juifs. Cela est dû au fait que les juifs assistèrent aux séances du *dhikr* (invocation de Dieu) ou bien du *samā'* (audition spirituelle), pratiquées dans les *zawāyā* des soufis. Ou encore, en ce qui concerne la *khalwa* (retraite initiatique) pratiquée par les soufis à l'instar des prophètes des Enfants d'Israël.

En plus, nous avons déjà remarqué que les œuvres d'al-Ḥallāj jouèrent un rôle capital dans la richesse de la mystique juive, surtout chez les auteurs de poésie mystique. Il en va de même pour les ouvrages d'al-Ghazālī qui ont, en effet, laissé derrière lui également un sillage en milieu juif. Nous avons trouvé, aussi, que les kabbalistes ont été influencés par l'enseignement d'al-Suhrawardī.

Notons, d’ailleurs, que les juifs ont parfois assisté aux obsèques des maîtres soufis, en raison notamment des bons rapports qu’ils maintenaient entre eux. C’est la raison pour laquelle nous constatons à partir de tout ce qui précède que les soufis se distinguent par la tolérance, la longanimité, l’humilité, la sincérité, l’altruisme, et la largesse. Ils tentent de vivre dans un état de componction. En ce sens, les soufis ne considèrent pas l’autre comme un infidèle, mais comme une créature de Dieu, c’est-à-dire ils ont une capacité à accepter l’autre. Ainsi, le soufisme a essentiellement pour vertu la fraternité universelle, à savoir : une fraternité ouverte à tous ceux qui cherchent la vérité.

Bibliographie

Ouvrages en français :

ANAWATI Georges et GARDET Louis,

- *Mystique musulmane ; Aspects et tendances-expériences et techniques,* Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.

BÜCHLER, Adolf,

- *Types of Jewish-Palestinian Piety*, London :1922.

CHODKIEWICZ, Michel,

- *Le Sceau des saints - Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris : Gallimard, 2012.

CHIABOTTI, Francesco,

- *Entre soufisme et savoir islamique* : *l'œuvre de 'Abd al-Karīm al-Qushayrī* (*376-465/986-1072*), sous la direction de D. Gril, Aix-Marseille Université, 2014.

FENTON, Paul,

- Dans l’ouvrage *Prière, Mystique et Judaïsme*, travaux du Centre d’histoire des religions de Strasbourg II, Paris : Presses Universitaires de France, 1987.

- Dans l’ouvrage *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre,* actes d’un colloque international tenu par le Centre d’études juives, Université de Paris IV-Sorbonne 1994, New York : Leiden, 2000.

- Dans « Les traces d’Al-Ḥallāj, martyr mystique de l’islam, dans la tradition juive », Annales islamologiques n^0 35, 2001.

GEOFFROY, Éric,

- *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans, orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas : Institut Français de Damas, 1995.

- *Djihād et Contemplation, vie et enseignement d’un soufi au temps des croisades*, Paris : Dervy, 1997.

- *L'instant soufi*, Paris : Actes Sud, 2000.

- *Initiation au soufisme*, Paris : Fayard, 2003.

- Dans l’ouvrage *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris : Maisonneuve & Larose, 30 contributeurs, 2005.

- *Le Soufisme*, Paris : Eyrolles, 2013.

- *Un Eblouissement sans fin - La poésie dans le soufisme*, Paris : Seuil, 2014.

GOITEIN, Shelomo Dov,

- « A Jewish addict to Sufism », JQR n⁰ 44, 1953.

GRIL, Denis,

- Dans l’ouvrage collectif *Les Voies d’Allah - Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, sous la direction d’Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Paris : Fayard, 1996.

GUENON, René,

- *Aperçus sur l’Initiation*, Paris : Les éditions traditionnelles, 2ème éd., 1953.

HAMIDULLAH, Mohamed,

- *Le Saint Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine : Complexe du roi Fahd, 1999.

IDEL, Moshe,

- *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris : Cerf, 1989.

LORY, Pierre,

- *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris : Les Deux Océans, 1990.

MAÏMONIDE, Obadia et David,

- *Deux Traités de mystique juive* (*al-Maqāla al-ḥawḍiyya wa-l-murshid ilā t-tafarrud*), traduit du judéo-arabe, introduit et annoté par Paul B. Fenton, préface du professeur Georges Vajda, Paris : Verdier, 1987.

MASSIGNON, Louis,

- *Le Dīwān d'al-Ḥallāj - Essai de reconstitution- Edition et traduction*, Paris : Imprimerie Nationale, 1931.

- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris : Cerf, 1999.

MÜLLER, Éric,

- *Histoire de la mystique juive, aspects mystiques de la Bible, Haggada, Allégorie et Apocalypse, l'origine de la Kabbale, le Zohar, l'Hassidisme,* traduction de M. M. Davy, Paris : Payot, 1950.

NWYIA, Paul,

- *Ibn 'Aṭā' Allāh* (*m. 709 : 1309*) *et la naissance de la confrérie shādhilite*, Beyrouth : Dār el-Machreq, 1990.

OUAKNIN, Jacques,

- *Kabbalah Lettres initiatiques,* Paris : Le Mercure Dauphinois, 2011.

ROSENBLATT, Samuel,

- *The High Ways to Perfection* (*Kifāyat al-'Ābidīn*), New York : Feldheim, 1938.

RUSS-FISHBANE,

- Elisha, in *A History of jewish-muslim relations-from the origins to the present day*, edited by Abdelwahab Meddeb and Benjamin Stora, translated by Jane Marie Todd and

Michael B. Smith, Woodstock : Princeton University Press, 2013.

RUSPOLI, Stéphane,

- *Le Livre " al-Ṭawasīn " de Ḥallāj*, préface de C. Jambet, Beyrouth : Dār Alburāq, 2007.

SAHNON, Djaffar,

- *La perception mystique en Islam, Essai sur les origines et développement du soufisme,* Paris : Publi book, 2009.

SCHIMMEL, Annemarie,

- *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam,* Paris : Cerf, 2004.

SCHOLEM, Gerhard,

- *Les Grands Courants de la mystique juive la Merkaba, la Gnose, la Kabbale, le Zohar, la Sabbatianisme et le Ḥassidisme,* traduction de M. M. Davy, Paris : Payot, 1950.

- *Sabbatai Tsevi, le messie mystique (1626-1676),* traduit de l'anglais par M. José Jolivet et A. Nouss, Verdier, 1983.

- *La Mystique juive, les thèmes fondamentaux,* traduction de Maurice R. Hayoun, Paris : Cerf, 2011.

SEBTI, Meryem,

- « Amour », *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. Ali Amir-Moezzi, Paris : Robert Laffont, 2007.

SMILEVITCH, Éric,

- *Histoire du judaïsme,* Paris : Puf, « Que sais-je ? », 2012.

STEPHAN, Hanna,

- *Evliya Tshelebi's Travels in Palestine*, Jérusalem : 1980.

VAJDA, Georges,

- *La Théologie ascétique de Baḥya Ibn Paqūda*, Paris : Imprimerie Nationale, 1947.

- « En marge du commentaire sur le Cantique des cantiques de Joseph Ibn ‘Aqnīn », REJ n[0] 4, 1965.

WERBLOWSKY, Zwi,

- *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, London : Oxford University Press, 1962.

ZAFRANI, Haïm,

- *Kabbale, Vie mystique et Magie,* Paris : Maisonneuve et Larose, 1996.

Ouvrages en arabe :

AL-AṢFAHANĪ, Abū Nu‘aym,

- *Ḥilyat al-awlīyā wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Le Caire : al-Sa‘āda, 1974.

AL-BUKHARĪ, Muḥammad,

- *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, annoté par Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir, Beyrouth : Dār Ṭawq al-Najāt, 1ère éd., 2001.

AL-GHAZALĪ, Abū Ḥāmid,

- *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beyrouth : Dār al-Ma‘arifa, s.d.

- *Ma'ārij al-quds fī madārij ma'arifat al-nafs*, Beyrouth : Dār al-Āfāq al-jadīda, 2ème éd., 1975.

AL-GHAZZĪ, Najm al-Dīn,

- *Al-Kawākib al-sā'ira bi-a'yān al-miā'a al-'āshira,* annoté par Khalīl al-Manṣūr, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1ère éd., 1997.

AL-KUTUBĪ, Ibn Shākir,

- *Fawāt al-wafayāt*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1ère éd., 1973.

AL-NĀBULSĪ, 'Abd al-Ghanī,

- *Munājāt al-ḥakīm wa munāghāt al-qadīm*, Riyad : Jāmi'at al-Malik Su'ūd, 1957.

AL-NAWAWĪ, Yaḥyā,

- *Rawḍat al-ṭālibīn wa-'umdat al-muftīn,* annoté par Zuhayr al-Shāwīsh, Beyrouth : al-Maktab al-Islāmī, 3ème éd., 1991.

AL-QUSHAYRĪ, ‘Abd al-Karīm,

- *Al-Risāla al-qushayriyya*, annoté par l’imam ‘Abd el-Ḥalīm Maḥmūd et Maḥmūd ibn al-Shirīf, Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, 1994.

AL-‘ULAYMĪ, Mujīr al-Dīn,

- *Al-Uns al-jalīl bi-tārīkh al-quds wa-l-khalīl*, annonté par ‘Adnān Yūsuf, Oman : Dandīs, s.d.

AL-SHA‘ARANĪ, ‘Abd al-Wahhāb,

- *Laṭā’if al-minan,* Le Caire : al-Maymaniyya, s.d.

- *Al-Ṭabaqāt al-kubra (Bilawāqiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-akhyār),* Le Caire : Dār al-Fikr, 1954.

AL-SUHRAWARDĪ, Shihāb al-Dīn,

- *Kalimāt al-ṣūfiyya*, annoté par Qāsim Muḥammad ‘Abbās, Beyrouth : al-Madā, 1ère éd., 2009.

IBN ‘ABD AL-RAḤMĀN, Mūwafaq al-Dīn,

- *Murrshid al-zūwār ilā qubūr al-abrār,* Le Caire : al-Dār al-Miṣriyya al-lubnāniyya, 1ère éd., 1415 H.

IBN ‘AQNĪN, Joseph,

- *Inkishāf al-asrār wa-ẓuhūr al-anwār,* Jérusalem : A.S. Halkin, 1964.

IBN ʻAṬAʾ ALLAH, al-Sakandarī,

- *La Sagesse des maîtres soufis - Laṭā'if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-ʻAbbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhilī Abī l-Ḥasan,* traduit de l'arabe, présenté et annoté par E. Geoffroy, Paris : Bernard Grasset, 1998.

IBN SABʻĪN, Mohamed,

- *Rasā'il Ibn Sabʻīn*, présenté et annoté par le professeur ʻAbd al-Raḥmān Badawī, Le Caire : Dār al-Ṭibāʻa al-Ḥadītha, 1965.

IBN TAYMIYYA, Taqī al-Dīn,

- *Ziyārat al-qubūr wa-l-istinjād bi-l-maqbūr*, annotée par Dār al-Ṣaḥāba, Ṭanṭa : Dār al-Ṣaḥāba, 1ère éd., 1992.

IBN KHALKAN, Aḥmad,

- *Wafiyāt al-Aʻyān wa anbāʾ abnāʾ al-zamān*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1994.

JAZA’IRĪ, ‘Abd al-Qādir,

- *Kitāb al-Mawāqif* (*Le Livre des haltes*), traduction, introduction et annotation. M. Giraud, Paris : Albouraq, 2014.

KALABADHĪ, Abū Bakr,

- *Traité de soufisme - Les Maîtres et les Étapes* (*kitāb al-ta‘arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*), Roger Deladrière éd., Paris : Sindbad, 2004, p. 183.

MUBARAK, Zakī,

- *Al-Taṣawwuf al-islāmī fīl-adab wa-l-akhlāq*, Le Caire : Muʾassasat Hindāwī lilta‘alīm wal-thaqāfa, 2012.